المنظمة العربية للترجمة

دنيس كوش

مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية

ترجمة
د. منير السعيداني

توزيع: مركز دراسات الوحدة العربية

المنظمة العربية للترجمة

دنيس كوش

مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية

ترجمة

د. منير السعيداني

مراجعة

د. الطاهر لبيب

الفهرسة أثناء النشر - إعداد المنظمة العربية للترجمة
كوش، دنيس
مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية/ دنيس كوش؛ ترجمة منير السعيداني؛ مراجعة الطاهر لبيب.
235 ص. (علوم إنسانية واجتماعية)
ببلوغرافية: ص 217 ـ 230.
يشتمل على فهرس
ISBN 9953-0-0827-2
1. الثقافة ـ تاريخ. 2. الاجتماع الثقافي. أ. العنوان. ب. السعيداني، منير (مترجم). ج. لبيب، الطاهر (مُراجع). د. السلسلة.
306.4

Cuche, Denys
La Notion de culture dans les sciences sociales

المنظمة العربية للترجمة
بناية شاتيلا، شارع ليون، ص. ب: 5996 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
هاتف: 753031 (9611) / فاكس: 753032 (9611)
e-mail: info@aot.org.lb - http://www.aot.org.lb

توزيع: **مركز دراسات الوحدة العربية**
بناية «سادات تاور» شارع ليون ص. ب: 6001 ـ 113
الحمراء ـ بيروت 2090 1103 ـ لبنان
تلفون: 869164 ـ 801582 ـ 801587
برقياً: «مرعربي» ـ بيروت / فاكس: 865548 (9611)
e-mail: info@caus.org.lb - Web Site: http://www.caus.org.lb

الطبعة الأولى: بيروت، آذار (مارس) 2007

المحتويات

مقدمة

«تشهد مسألة الثقافة، أو بالأحرى مسألة الثقافات، تجدداً يجعل منها مسألة راهنة، سواء على المستوى الفكري، بفعل الثقافَتية الأمريكية، أو على المستوى السياسي. ففي فرنسا، على الأقل، لم يكن الحديث في الثقافة أوسع مّما هو عليه اليوم (بخصوص وسائل الإعلام، أو الشباب أو المهاجرين). وهذا الاستخدام للكلمة، مهما كانت حدود مراقبته، هو في حدّ ذاته، معطى إثنولوجي».

مارك أوجي (Marc Augé)(1)

مفهوم الثقافة هو من صلب تفكير العلوم الاجتماعية. إنه ضروري لها، بصورة ما، للتفكير في وحدة الإنسانية، ضمن التنوع، في غير معناها البيولوجي. يبدو أنه يوفر الإجابة الأكثر ترضية لمسألة الاختلاف بين الشعوب، باعتبار أن الإجابة «العرقية» تفقد صدقيتها بقدر ما يتقدم علم وراثة المجموعات الإنسانية.

الإنسان، جوهرياً، كائن ثقافي. ولقد تمثلت، أساسيّاً، صيرورة

---

(1) Marc Augé, «L'autre proche,» dans: *L'Autre et le semblable: Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines*, CNRS plus, textes de Maurice Agulhon, Gérard Althabe, Marc Augé, Guy Barbichon... [et al.]; rassemblés et introd. par Martine Segalen ([Paris]: Presses du CNRS, [1988]), pp. 19-34.

الأنسنة التي انطلقت منذ ما يناهز الخمسة عشر مليون سنة في المرور من تأقلم وراثي مع المحيط الطبيعي إلى تأقلم ثقافي. في مجرى هذا التطور الذي انتهى إلى الهومو سابيانس، أي إلى الإنسان الأول، حدث تراجع كبير للغرائز التي «عُوضت»، تدريجياً، بالثقافة، أي بذلك التأقلم المتخيل والمراقَب من قبل الإنسان والذي بدا أكثر وظيفيةً من التأقلم الوراثي لأنه أكثر منه مرونةً بكثير وأكثر قابلية للنقل بيسر وسرعة. الثقافةَ تمكّن الإنسان لا من التأقلم مع محيطه فحسب، وإنما من تأقلم المحيط معه أيضاً، ومع حاجاته ومشاريعه، أي أن الثقافة، بتعبير آخر، تجعل تحويل الطبيعة ممكناً.

لئن كانت «المجموعات» الإنسانية تشترك في امتلاك المخزون الوراثي نفسه، فإنها تتمايز باختياراتها الثقافية، إذ تبتدع كل واحدة منها حلولاً مبتكرة لما يُطرح عليها من مشاكل. على أن هذه الاختلافات ليست عصيّة على ردّ الواحدة منها إلى الأخرى، إذ إنها، باعتبار وحدة الإنسانية وراثياً تمثل تطبيقاتٍ لمبادئ ثقافية كونية، تطبيقاتٍ قابلةٍ للتطور وحتى إلى التحول.

إنّ مفهوم الثقافة يتجلّى أداةً مناسبةً لتجاوز التفاسير ذات النزعة الطبيعية للسلوكات البشرية. الطبيعة، لدى الإنسان، مؤَولةٌ كلّها ثقافياً. إن الاختلافات التي قد تبدو الأكثرَ ارتباطاً بمميزات بيولوجية مخصوصة، شأن اختلاف الجنس مثلاً، لا يمكن ملاحظتها، هي ذاتها، «على حالتها الخام» (الطبيعية)، إذ الثقافة، كما قد يجوز القول، تتكفل بها «على الفور»: تقسيم الأدوار والمهام، جنسياً، في المجتمعات الإنسانية، أساسيّاً، من الثقافة، وهو لذلك يتنوع بين مجتمع وآخر.

ما من شيء طبيعيٌّ محض لدى الإنسان. حتى الوظائف البشرية المتناسبة مع حاجات فيزيولوجية، مثل الجوع والنوم والرغبة الجنسية

الخ. . . تزوّدها الثقافة بمعلوماتها: لا تستجيب المجتمعات لهذه الحاجات بالطريقة نفسها. لهذا فمن الأحرى أن توجّه الثقافة السلوكات في الميادين التي لا إكراه بيولوجياً فيها. ولهذا السبب، فإن الأمر الذي غالباً ما يُتوجّه به إلى الأطفال، وخاصة في الأوساط البورجوازية: «كن طبيعياً»، يعني في الواقع: «امتثِلْ لنموذج الثقافة الذي نُقِل إليك».

يحظى اليوم مفهوم الثقافة، منظوراً إليه في معناه الممتدّ، والذي يحيل على أنماط الحياة والفكر، بقبولٍ واسع، على الرغم من أن ذلك لا يسلم أحياناً من بعض الإلتباسات. ولكن لم تكن تلك هي الحال دائماً. فمنذ ظهورها في القرن الثامن عشر، كانت الفكرة الحديثة عن الثقافة مُذكيةً، باستمرار، لمجادلات حامية. ومهما كان المعنى الدقيق الذي أُضفي على الكلمة ـ علماً أن التعاريف تعددت ـ فإن خلافات ظلت، دوماً، قائمةً بصدد تطبيقه على هذا الواقع أو ذاك، إذ إن استعمال مفهوم الثقافة يفضي، مباشرةً، إلى المستوى الرمزي وإلى ما يتصل بالمعنى، أي إلى ما يكون الاتفاق عليه أشدَّ عسراً مما عداه.

ليست العلوم الاجتماعية، على الرغم من حرصها على الاستقلالية الإبيستيمولوجية، مستقلةً تماماً عن السياقات الفكرية واللغوية التي تبني في مجراها ترسيماتها النظرية والمفهومية. ولذلك، فإن تفحّص مفهوم الثقافة العلمي يفترض دراسة تطوره التاريخي، وهو تطورٌ يرتبط مباشرة بالتكون الاجتماعي للفكرة الحديثة عن الثقافة. هذا التكوّن الاجتماعي يكشف أن تباينات اجتماعية وقومية تكمن وراء الاختلافات الدلالية المسنَدة للتعريف الصائب الواجب إضفاؤه على الكلمة. إن صراعات التعريف هي في الواقع صراعات اجتماعية، إذ إن المعنى المضفى على الكلمات يتأتى من رهانات اجتماعية أساسية (الفصل الأول).

يتمّ، بعد هذا، عرض ابتداع مفهوم الثقافة العلمي ذاته، وهو ابتداع يتضمّن المرور من تعريف معياري إلى تعريف وصفي. وعلى العكس من مفهوم المجتمع، المنافس له إلى هذا الحد أو ذاك، داخل الحقل الدلالي نفسه، لا ينطبق مفهوم الثقافة إلا على ما هو إنساني، وهو يوفر إمكانية تصور وحدة الإنسان ضمن تنوع أنماط حياته ومعتقداته، باعتبار أن التشديد يكون أكثر على الوحدة أو على التنوّع، بحسب الباحثين (الفصل الثاني).

منذ اندراج المفهوم في علوم الإنسان، نشهد تطوراً ملحوظاً في البحوث المتعلقة بمسألة التنوّعات الثقافية، وعلى وجه التخصيص في العلوم الاجتماعية الأمريكية، وذلك لأسباب لا تعود إلى الصدفة، وهي موضوع تحليل هنا. لقد أظهرت تحقيقاتٌ غطّت مجتمعات في منتهى الاختلاف التجانسَ الرمزي (غير المطلق، دائماً) الذي تتسم به الممارسات (الاجتماعية والاقتصادية والسياسية والدينية، الخ. . .) الخاصة بجماعة معينة أو بمجموعة من الأفراد (الفصل الثالث).

تكشف الدراسة المتيقظة للّقاء بين الثقافات أنه يتمّ بحسب مجريات كثيرة التنوع وأنه يفضي إلى نتائج شديدة التقابل، حسب وضعيات تماسّها. مكنت البحوث حول «التثاقف» من تجاوز عدد غير قليل من الأفكار الموروثة بصدد خصائص الثقافة ومن تجديدٍ عميق لمفهومها. إن التثاقف لا يبدو بوصفه ظاهرة عرضية ذات آثار مدمرة بل بوصفه واحداً من المجريات المعتادة للتطور الثقافي الخاص بكل مجتمع (الفصل الرابع).

لا يكون لقاء الثقافات بين مجتمعات شاملة فحسب، بل كذلك بين مجموعات اجتماعية تنتمي إلى مجتمع مركّب واحد. وباعتبار أن تلك المجموعات متراتبة فيما بينها، نتبين أن التراتبيّات الاجتماعية تحدد التراتبيات الثقافية، وهو ما لا يعني أن ثقافة المجموعة المهيمنة

تحدد خاصية ثقافات المجموعات المهيمن عليها اجتماعياً. إنّ ثقافات الطبقات الشعبية لا تفتقر إلى الاستقلالية، ولا إلى القدرة على المقاومة (الفصل الخامس).

يرتبط الدفاع عن الاستقلالية الثقافية ارتباطاً شديداً بصون الهوية الجماعية. «الثقافة» و«الهوية» مفهومان يحيلان على واقع واحد، منظوراً إليه من زاويتين مختلفتين. إنّ تصوراً جوهرانياً للهوية، لا يصمد، عند التمعّن فيه، أكثر مما يصمد تصورٌ جوهراني للثقافة. ليس بالإمكان فهم الهوية الثقافية الخاصة بمجموعة معينة إلا بدراسة علاقاتها بالمجموعات المجاورة لها (الفصل السادس).

يحتفظ التحليل الثقافي، اليوم، بكل نفاذه، ويظهر قادراً، دائماً، على الإنباء بأنماط المنطق الرمزي الفاعلة في العالم المعاصر، شريطة ألا نهمل تعاليم العلوم الاجتماعية. لا يكفي أن تُقترَض منها كلمة «ثقافة» حتى تُفرض قراءةٌ للواقع، كثيراً ما تخفي محاولةً في الفرض الرمزي. وسواء أكان ذلك في الميدان السياسي أم الديني، داخل المؤسسة أم حيال المهاجرين، فإن الثقافة لا توضع بمرسوم ولا تستخدم كما تستخدم أداةٌ مبتذلة، ذلك أنها متولدة عن صيرورات بالغة التعقيد ولاواعية، أغلب الأحيان (الفصل السابع).

ولما كان موضوع هذا الكتاب عرض مفهوم الثقافة، كما عُرِّف واستُعمل في العلوم الاجتماعية، فهو ليس، إذاً، تأمّلاً في الثقافة في معناها الضيق، الأكاديمي، «المثقَّف»، ذلك الذي يحيل على الأعمال المسماة ثقافية، وعلى الممارسات المتعلقة بها. ليس للقارئ، إذاً، أن يرتجي أن يجد فيه، معروضةً، أعمالاً في علم اجتماع الإبداع الفني والاستهلاك الثقافي في صلتهما بالمسرح والسينما والمطالعة وارتياد المتاحف الخ...، والتي تمثل قسماً معتبراً مما تُووضع على تسميته بعلم اجتماع الثقافة.

لم يكن بمستطاعنا، في إطار هذا المصنف، أن نعرض كافة الوجوه التي أمكن استخدام مفهوم الثقافة عليها في العلوم الإنسانية والاجتماعية. كان التعاطي مع علمي الاجتماع والأنثروبولوجيا مفضلاً في ما نحن فيه، لكن اختصاصات أخرى تستعين، هي أيضاً، بمفهوم الثقافة، شأن علم النفس وعلم النفس الاجتماعي خاصة، وعلم النفس التحليلي والألسنية والتاريخ والاقتصاد الخ... وفي ما عدا العلوم الاجتماعية يُستخدم المفهوم، أيضاً، من قبل الفلاسفة خاصة. ولأنه لم يكن بإمكاننا الإلمام الشامل بكل ذلك بدا من المشروع أن يكون التركيز على عدد محدّد من المكاسب الأساسية للتحليل الثقافي.

الفصل الأول

الصيرورة الاجتماعية لكلمة «ثقافة» ولفكرتها

للكلمات تاريخ، وهي أيضاً، إلى حد ما، تصنع التاريخ. وإذا كان هذا صحيحاً بالنسبة إلى كل الألفاظ فهو قابل للإثبات، بصفة خاصة، في حالة مصطلح «ثقافة». إن «وزن الألفاظ»، استعادةً لعبارة إعلامية، مثقلٌ بتلك العلاقة مع التاريخ، ذلك الذي صنعها والذي تساهم هي في صنعه.

تظهر الألفاظ للإجابة عن بعض التساؤلات وعن بعض المسائل التي تنطرح في فترات تاريخية محددة وفي سياقات اجتماعية وسياسية مخصوصة. إن إطلاق التسميات يعني، بطريقة ما وفي آن واحد، طرحَ المسألة وحلّها.

إن ابتداع مفهوم الثقافة كاشف، بحد ذاته، لمظهر أساسي في الثقافة التي أمكن ابتداعه فيها والتي نسميها، مؤقتاً وباعتبار افتقارنا إلى كلمة أكثر توفيقاً، الثقافة الغربية. على العكس من ذلك، إنه لذو دلالة ألا يكون لكلمة «ثقافة» مرادف في أغلب اللغات الشفاهية من المجتمعات التي يدرسها علماء الإثنولوجيا، عادةً. بديهي (وإن كان الجميع لا يشترك في التسليم بهذه البداهة) أن هذا لا يعني أن هذه

المجتمعات لا ثقافة لها، بل يعني أنها لا تتساءل إن كانت لديها ثقافة، ومن باب أولى لا تطرح تعريفَ ثقافتها الخاصة.

ولذلك، وإذا ما أردنا أن نفهم المعنى الراهن لمفهوم الثقافة واستعماله في العلوم الاجتماعية، فإنه من الضروري أن نعيد تركيب صيرورته الاجتماعية وتسلسل نسبه. وبتعبير مغاير، يتعلق الأمر بتفحص كيفية تكوّن الكلمة ومن بعدها المفهوم العلمي المتعلق بها، وإذاً بتعيين أصله وتطوره الدلالي. ليس من المطروح هنا الانصراف إلى تحليل لساني وإنما إبراز الصلات الموجودة بين تاريخ كلمة «ثقافة» وتاريخ الأفكار. وبالفعل، فإن تطور كلمة ما متعلق بعوامل عدة ليست كلها من طبيعة لسانية. إن ميراثها الدلالي يخلق، في استعمالاته المعاصرة، تبعيةً ما إزاء الماضي.

لن نحتفظ من المسار الذي كان لكلمة « ثقافة» إلا بما يلقي الضوء على تكوّن المفهوم كما هو مستعمل في العلوم الاجتماعية. لقد طُبّقت الكلمة ولا تزال على حقائق بالغة التنوع (فلاحة الأرض، الإكثار الجرثومي، تربية الأبدان، . . .) وبمعان بائنة الاختلاف إلى الحد الذي لم يعد فيه بالإمكان، هنا، تتبّع تاريخها كاملاً.

تطور الكلمة في اللسان الفرنسي من العصر الوسيط إلى القرن التاسع عشر

من المبرّر أن نتوقف، بصفة خاصة، مع المثال الفرنسي لاستخدام «ثقافة»، إذ يبدو أكيداً أن التطور الدلالي الحاسم الخاص بالكلمة والذي سمح، لاحقاً، بابتداع المفهوم حدث داخل اللسان الفرنسي، في قرن الأنوار، قبل أن ينتشر بواسطة الاقتراض اللساني داخل اللسانيْن المجاورين (الإنجليزي والألماني).

لئن كان من الممكن اعتبار القرن الثامن عشر فترة تكوّن معنى

الكلمة الحديث، فإن «ثقافة» كانت قد أصبحت، في عام 1700، لفظاً قديماً في التعبير الفرنسي. ظهرت في أواخر القرن الثالث عشر متحدرة من Cultura اللاتينية التي تعني العناية الموكولة للحقل وللماشية، وذلك للإشارة إلى قسمة الأرض المحروثة(1).

في بداية القرن السادس عشر، كفّت الكلمة عن الدلالة على حالةٍ (حالة الشيء المحروث) لتدل على فعلٍ هو فلاحة الأرض. ولم يتكون المعنى المجازي إلا في منتصف القرن السادس عشر، إذ بات ممكناً أن تشير كلمة «ثقافة»، حينذاك، إلى تطوير كفاءةٍ، أي الاشتغال بإنمائها. ولكن ذلك المعنى المجازي ظل غير دارج بكثرة حتى منتهى القرن السابع عشر ولم يحز على اعتراف أكاديمي، إذ لم يدرَج ضمن مواد أغلب قواميس تلك الفترة.

حتى القرن الثامن عشر، لم يكن لحركة الأفكار إلا دور قليل في تطور المحتوى الدلالي للكلمة، إذ اتبعت أكثر حركةَ اللسان الطبيعية التي كانت تعتمد، من ناحية، الكنايةَ (منتقلة من الثقافة باعتبارها حالة إلى الثقافة باعتبارها فعلاً) والاستعارةَ من ناحية أخرى (منتقلة من فلاحة الأرض إلى ثقافة الفكر) محاكيةً في ذلك نموذجها اللاتيني Cultura، إذ كانت اللاتينية الكلاسيكية قد كرست استخدام الكلمة استخداماً مجازياً.

القرن الثامن عشر هو الذي بدأت فيه كلمة «ثقافة» تفرض نفسها في معناها المجازي. بهذا المعنى تم إدراجها في **قاموس الأكاديمية الفرنسية** (*Dictionnaire de l'académie française*) (نشرة 1718)،

---

(1) انظر بصدد هذه النقطة: Philippe Bénéton, *Histoire de mots, «culture» et «civilisation»*, travaux et recherches de science politique; 35 (Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1975).

وهي، في أغلب الأحيان، متبوعة بمضاف يدل على موضوع الفعل. هكذا كان يقال «ثقافة الفنون» و«ثقافة الآداب» و«ثقافة العلوم» كما لو كان ضرورياً أن يحدِّد الشيءُ المعتنى به تثقيفاً.

انتمت الكلمة إلى تعابير لغة الأنوار ولكن من دون أن يستخدمها الفلاسفة. إن **الموسوعة** التي تفرد «فلاحة الأرض» بمقالة مطولة، لا تفرد مقالة خاصة للمعنى المجازي لكلمة «ثقافة» وإن لم تتجاهلها، إذ ظهر معناها المجازي في مقالات أخرى («تربية»، «فكر»، «آداب»، «فلسفة»، «علوم»).

تدريجياً، تحررت «ثقافة» من متمماتها المضافة، وانتهت إلى استعمالها منفردة للتدليل على «تكوين» الفكر و«تربيته». لاحقاً، وفي حركة معاكسة لما كان يلاحظ من قبل، تم المرور من «ثقافة» بوصفها فعلاً (فعل التعلم) إلى «ثقافة» بوصفها حالاً (حال الفكر وقد أخصبه التعليم، حال الفرد ذي الثقافة). تكرس هذا الاستخدام في منتهى القرن، في **قاموس الأكاديمية** (نشرة 1798) الذي وصم «الفكر الطبيعي المفتقِد للثقافة»، مشدداً بهذه العبارة على التعارض المفهومي بين «الطبيعة» و«الثقافة». ولقد كان هذا التعارض أساسياً لدى مفكري الأنوار الذين كانوا يتصورون الثقافة بوصفها خاصية مميزة للجنس البشري. لقد كانت بالنسبة إليهم جملة المعارف التي راكمتها الإنسانية خلال تاريخها ونقلتها، منظوراً إليها على أنها كلية.

ظلت «ثقافة» في القرن الثامن عشر مستخدمةً في صيغة المفرد، وهو ما يعكس كونية الفلاسفة وإنسانيتهم، إذ الثقافة هي أخص ما يختص به الإنسان (نوعاً)، تجاوزاً لكل التمايزات، شعوباً وطبقات. انخرطت «ثقافة»، إذاً، في أيديولوجيا الأنوار كلياً، إذ اقترن اللفظ بأفكار التقدم والتطور والتربية والعقل التي احتلت مركز القلب من فكر العصر. ولئن ظهرت حركة الأنوار في إنجلترا فقد اكتسبت لسانها

ومعجمها في فرنسا وكان لها على الفور صدى كبير في كل أوروبا الغربية وعلى الأخص في العواصم الكبرى مثل أمستردام وبرلين وميلانو ومدريد ولشبونة، وصولاً إلى سان بيترسبورغ. كانت فكرة الثقافة جزءاً من تفاؤل اللحظة الذي تأسس على الثقة في مصيرٍ للكائن البشري قابلٍ للتحسن. إن التقدم يتولد عن التعليم، أي عن الثقافة المتسعة أبداً.

كانت «ثقافة»، حينها، قريبةً من كلمة أخرى حازت نجاحاً كبيراً (أكبر مما حازته كلمة «ثقافة») ضمن معجم القرن الثامن عشر الفرنسي وهي كلمة «حضارة». الكلمتان تنتميان إلى ذات الحقل الدلالي وتعكسان التصورات الأساسية. قد يتم الجمع بينهما، أحياناً، ولكنهما ليستا مترادفتين تماماً، إذ تستحضر «ثقافة»، أكثرَ، التقدمَ الفردي، وتستحضر «حضارة» التقدم الجماعي.

مثلما هو الأمر مع نظيره «ثقافة»، ولنفس الأسباب، كان مفهوم «حضارة» موحداً، ولم يُستعمل حينها إلا في صيغة المفرد. سرعان ما تحرر اللفظ لدى الفلاسفة الإصلاحيين من معناه الأصلي الجديد (حيث لم يظهر إلا في القرن الثامن عشر) الذي كان يدل على تهذيب الآداب ليعني بالنسبة إليهم الصيرورة التي تخلص الإنسانية من الجهل واللاعقلانية. ومن خلال تكريس هذا المنحى الجديدِ «حضارة»، فرض المفكرون البورجوازيون الإصلاحيون الذين لم يكن يعوزهم النفوذ السياسي تصورَهم لحكم المجتمع الذي كانوا يرون أن عليه أن يرتكز على العقل والمعارف.

عُرّفت الحضارة، إذاً، على أنها صيرورة تجويد المؤسسات والتشريع والتربية. الحضارة حركة لا تكتمل ويتوجّب دعمها، وهي تمس كل المجتمع، بدءاً بالدولة التي عليها أن تتخلص من كل ما هو غير عقلاني في اشتغالها. وأخيراً يمكن للحضارة ويتوجب عليها أن

تمتد إلى كل الشعوب التي منها تتكون الإنسانية. وإذا ما كانت شعوبٌ أكثر تقدماً من غيرها في هذه الحركة، بل إذا ما كان البعض منها (فرنسا على وجه التخصيص) متقدماً إلى الحد الذي يسمح باعتبار أنه قد أصبح، بعدُ، «متحضراً» فإن كل الشعوب حتى الأكثر «وحشية» مقيّض لها بالدخول إلى ذات حركة الحضارة، مع اعتبار أن من واجب الأكثر تقدماً من بينها مساعدة الأكثر تأخراً على تلافي هذا التأخّر. لقد كانت «حضارة» قوية الصلة بهذا التصور التقدمي للتاريخ إلى الحد الذي دفع بمن أبدى حيال المفهوم تشككاً، شأن روسو (Rousseau) وفولتير (Voltaire)، إلى تفادي استخدام الكلمة، إذ لم يكونوا قادرين بفعل أقليتهم، على فرض مقصد لها آخر أكثر نسبية.

إنّ استخدام «ثقافة» و«حضارة» في القرن الثامن عشر يسم، إذاً، ظهور تصور جديد للتاريخ منزوع القداسة. لقد تحررت الفلسفة (فلسفة التاريخ) من اللاهوت (لاهوت التاريخ). ويمكن اعتبار أفكار التقدم المتفائلة التي كان يتضمنها مفهوما «ثقافة» و«حضارة» شكلاً بديلاً من الرجاء الديني. ومنذ ذلك الوقت تمّ وضع الإنسان في مركز التفكير وفي مركز الكون. وهكذا ظهرت فكرة إمكان «علم الإنسان». وقد استُعملت هذه العبارة، أول مرة، من قبل ديدرو (Diderot) سنة 1775 (ضمن مقالة «الموسوعة» في **الموسوعة**). في 1787 ابتدع ألكسندر دو شافان (Alexandre de Chavannes) كلمة «أنتولوجيا» التي عرّفها على أنها الاختصاص الذي يدرس "تاريخ تقدم الشعوب نحو الحضارة».

المجادلة الفرنسية الألمانية حول الثقافة أو النقيض «ثقافة» ـ «حضارة» (القرن التاسع عشر ـ بداية القرن العشرين)

ظهرت ثقافة (Kultur) بمعناها المجازي في اللسان الألماني في القرن الثامن عشر وبدت أنها نقل حرفي للفظ الفرنسي. كانت حظوة

اللسان الفرنسي كبيرة - استخدام الفرنسية حينها كان ميزة الطبقات العليا في ألمانيا - وكذلك كان نفوذ فكر الأنوار كبيراً، وهو ما يفسر هذا الاقتراض.

على الرغم من ذلك تطورت كلمة ثقافة (Kultur) سريعاً جداً نحو منحى أكثر حصراً من نظيرها الفرنسي وحازت منذ النصف الثاني من القرن الثامن عشر نجاح صيت لم تكن ثقافة (Culture) حظيت به بعد، باعتبار فوز «حضارة» بسبق الشهرة ضمن معجم المفكرين الفرنسيين. ويعزى هذا النجاح، حسب تفسير نوربار إلياس (Norbert Elias)(2)، إلى تبني البورجوازية المثقفة الألمانية للكلمة وإلى استخدامها إياها في معارضتها لأرستقراطية البلاط. بالفعل، وعلى عكس الوضع الفرنسي، لم تنعقد بين البورجوازية والأرستقراطية في ألمانيا صلات قوية. كان النبلاء معزولين نسبياً عن الشرائح الاجتماعية الوسطى وكانت بلاطات الأمراء منغلقة جدّاً والبورجوازية مستبعدة إلى حد كبير عن أي نشاط سياسي. هذا التباعد الاجتماعي غذّى نوعاً من البغضاء، وخاصة لدى عدد معتبر من المثقفين الذين واجهوا، خلال الشطر الثاني من القرن، بالقيم المسماة «روحية» والمؤسسة على العلم والفن والفلسفة والدين أيضاً، قيمَ «الكياسة» الأرستقراطية. ففي نظرهم لا تتسم بالأصالة والعمق إلا القيم الأولى، أما الثانية فهي سطحية ومفتقرة إلى الصدق.

إنّ هؤلاء المثقفين المتحدر أغلبهم من الأوساط الجامعية أخذوا على الأمراء الذين يحكمون مختلف الدول الألمانية إهمالَهم الفنون والآداب وتكريسهم جل أوقاتهم لإقامة حفلات البلاط، وذلك لفرط

---

(2) Norbert Elias, *Über den Prozess der Zivilisation; soziogenetische und psychogenetische untersuchungen*, 2 vols. (Basel: Haus zum Falken, 1939).

إصرارهم على تقليد عوائد البلاط الفرنسي «المتحضرة». كلمتان ستمكّنانهم من تحديد هذا التعارض بين نسقي القيم: كل ما يتعلق بالأصيل ويساهم في الإغناء الفكري والروحي هو من مجال الثقافة، وعلى النقيض من ذلك، كل ما لا يعدو مظهراً براقاً ورهافة وتهذيباً سطحياً هو من مجال الحضارة. الثقافة، إذاً، تقابل الحضارة كما يقابل العمق السطحية. وإذا ما كان نبلاء البلاط متحضرين فهم، بالنسبة إلى إنتلجنسيا البورجوازية الألمانية، مفتقرون إلى الثقافة، إلى حد بعيد. وبما أن الشعب البسيط كان يفتقر اليها هو أيضاً فقد اعتبرت تلك الانتلجنسيا نفسها محمّلةً، نوعاً ما، برسالة محددة هي إنماء الثقافة الألمانية وجعلها مشعة.

من خلال هذا الوعي، انزاح، تدريجياً، توكيد النقيض «ثقافة» - «حضارة» من التعارض الاجتماعي نحو التعارض القومي[3]. هناك ظواهر عدة يسّرت هذا الانزياح. فقد ترسخت، من ناحية، القناعة بوجود صلات قوية تجمع بين العادات المتحضرة التي كانت للبلاطات الألمانية وحياة البلاط الفرنسية، وهو ما أُدين على أنه شكل من الاغتراب، ومن ناحية أخرى كانت تبرز، أكثر فأكثر، إرادةُ رد الاعتبار للسان الألماني (حيث لم تكن الطليعة المثقفة تعبر إلا به) وتحديد ما كان ألمانياً خالصاً في مجال الفكر. وباعتبار أن الوحدة القومية الألمانية لم تكن قد أُنجزت، بعدُ، وأنها بدت غير قابلة للإنجاز على الصعيد السياسي فإن الانتلجنسيا التي تسامى تقديرها لرسالتها «القومية» بحثت عن تلك الوحدة من ناحية الثقافة.

إن الصعود التدريجي لهذه الشريحة الاجتماعية التي كانت، قبل ذلك، من دون نفوذ وتوفّقت في إحراز شرعية الناطق الرسمي باسم

---

(3) المصدر نفسه.

الوعي القومي الألماني، غيّر، إذاً، المعطيات، كما غيّر سُلَّمَ مسألةِ النقيض «ثقافة» ـ «حضارة». لقد فقدَ، غداة الثورة الفرنسية، مصطلحُ «حضارة» في ألمانيا معناه المجرّد الأرستقراطي الألماني، وبات يستحضر، بالأحرى، فرنسا وعلى الأعم القوى الغربية. وبالكيفية ذاتها، وفي القرن التاسع عشر، استحالت كلمة «ثقافة»، وهي التي كانت خاصية مميزة للبورجوازية المثقفة الألمانية في القرن الثامن عشر، إلى علامة مميزة للأمة الألمانية كافة. إنّ السمات التي كانت تُبرز ما تتصف به الطبقة الفكرية من ثقافة، أي الصدق والعمق والروحانية، أصبحت تُعتبر، منذ ذلك الوقت، ميزات ألمانية خالصة.

كانت تكمن وراء هذا التطور، على حد ما رأى إلياس (Elias) أيضاً، الآليةُ النفسية ذاتها المرتبطة بشعور بالدونية. إنّ فكرة الثقافة الألمانية هي من ابتداع طبقة وسطى تشك في نفسها وتشعر أنها مستبعدة، إلى حد ما، من السلطة ومن التشريف وتنشد لذاتها شكلاً آخر من الشرعية الاجتماعية. وفي امتدادها إلى «الأمة» الألمانية كانت الفكرة نابعة من الريب ذاته. كانت تعبيراً عن وعي قومي يتساءل عن السمات المميزة للشعب الألماني الذي لم يبلغ بعد التوحيد السياسي. إزاء قوة الدول المجاورة، وخاصة منها فرنسا وإنجلترا، كانت «الأمة» الألمانية، وقد أوهنتها الانقسامات السياسية وتشظت إلى إمارات متعددة، تنشد إثبات وجودها بتمجيد ثقافتها.

لهذا نزع مفهوم «ثقافة» (Kultur) الألماني أكثر فأكثر، منذ القرن التاسع عشر، إلى تحديد التباينات القومية وتثبيتها. كان الأمر يتعلق، إذا، بمفهوم تخصيصي يتعارض والمفهوم الفرنسي «حضارة» الكوني، والمعبّر عن أمة تبدو أنها قد اكتسبت وحدتها القومية من أمد بعيد.

كان يوهان غوتفريد هردر (Johann Gottfried Herder) قد ناصر بعدُ، سنة 1774، ولكن بصورة كانت لا تزال معزولةً نسبياً حينها،

وفي نص سجالي أساسي، باسم «العبقرية القومية» التي لكل شعب (Volksgeit)، تنوعَ الثقافات، ثروةً للإنسانية، ضد كونية الأنوار الموحّدة والتي كان يعتبرها مُفقرة. وفي مواجهة ما كان يشعر أنه إمبرياليةُ فلسفة الأنوار الفرنسية المثقفة، كان هردر يقصد أن يرد الى كل شعب فخاره، بدءاً بالشعب الألماني. وبالفعل كان هردر يرى أن لكل شعب قدراً مخصوصاً ينجزه عبر ثقافته الخاصة. ذلك أن كل ثقافة تعبر، على طريقتها، عن وجه للإنسانية. إن تصوره للثقافة المتسم بالتقطع والذي لا ينفي، على الرغم من ذلك بحسب رأيه، تواصلاً ممكناً بين الشعوب، كان قائماً على **فلسفة أخرى للتاريخ** (وهو عنوان كتابه الصادر سنة 1774) غير فلسفة الأنوار. يمكن، من هنا، أن نعتبر بحق أن هردر هو رائد مفهوم «الثقافة» النسبي: «كان هردر هو من فتح عيوننا على الثقافات»[4].

عقب هزيمة يينا (Iéna) سنة 1806 واحتلال القوات النابوليونية، شهد الوعي الألماني تجددا للقومية عبّر عن نفسه بالتشديد على تأويل الثقافة الألمانية تأويلاً تخصيصياً. لقد تكثف الجهد في تعريف «الخاصة الألمانيّة»، ولم يعد ما للثقافة الألمانية من أصالة في فرادتها المطلقة وَحده محلّ إثبات، بل كذلك تفوقها. وبالاستناد إلى هذا الإثبات انتهى بعض الأيديولوجيين إلى القول بمهمة خاصة للشعب الألماني يضطلع بها تجاه الإنسانية.

تطوّرت الفكرة الألمانية الخاصة بالثقافة بعض الشيء، إذاً، خلال القرن التاسع عشر على وقع تأثير القومية، وارتبطت أكثر فأكثر بمفهوم «الأمة». فالثقافة تتصل بروح الشعب وعبقريته، والأمة الثقافية

(4) Louis Dumont, «L'Individu et les cultures, ou comment l'idéologie se modifie par sadiffusion même,» *Communications*, no. 43 (mars 1986), p. 134.

تسبق الأمة السياسية وتدعو اليها. إن الثقافة تبدو على أنها جملة من المنجزات الفنية والفكرية والأخلاقية التي تكوّن تراث أمةٍ يُعتَبر مكتسباً بصورة نهائية، وتؤسس لوحدتها.

يجب ألا يكون خلطٌ بين منجزات الفكر هذه والإنجازات التقنية المتصلة بالتقدم الصناعي المنبثق عن عقلانية لا روح فيها. لقد عارض الكتّاب الرومنطيقيون الألمان، بشدة متزايدة، خلال القرن التاسع عشر، الحضارةَ التي باتت تعرّف بالتقدم المادي المتصل بالنمو الاقتصادي والتقني بالثقافة التي هي تعبير عن روح الشعب العميقة. كانت فكرة الثقافة الجوهرانية والتخصيصية هذه على توافق تام مع التصور العرقي ـ الأجناسي للأمة بوصفها جماعة من الناس ذوي أصل واحد، وهو تصور نما، في الآن ذاته، في ألمانيا واستخدم كأساس لتكوين الدولة ـ الأمة الألمانية(5).

كان تطور الكلمة في فرنسا، في القرن التاسع عشر، شديد الاختلاف. وقد ساهم، ولا شك، بعض ولع الأوساط المثقفة بالفلسفة والآداب الألمانية التي كانت في أوج إشعاعها آنذاك في توسيع المقصود من اللفظ الفرنسي، فاغتنت كلمة «ثقافة» ببعد جماعي وكفت عن حصر الاهتمام في التطور العقلي للفرد. لقد باتت دالة أيضاً، مذاك، على جملة من السمات الخاصة بجماعة ولكن، غالباً، في معنى واسع وفضفاض، ووُجدت، بالتأكيد، عبارات من قبيل «ثقافة فرنسية» (أو ألمانية) أو «ثقافة إنسانية». إن «ثقافة» هنا قريبة جداً من «حضارة» ويستعاض أحياناً بها عنها.

ظل المفهوم الفرنسي، إذاً، مطبوعاً بفكرة وحدة الجنس البشري.

---

(5) Louis Dumont, *L'Idéologie allemande: France-Allemagne et retour*, bibliothèque des sciences humaines ([Paris]: Gallimard, 1991).

وفي ما بين القرنين الثامن عشر والتاسع عشر الفرنسيين، تواصل امتداد الفكر الكوني. عنت الثقافة، في معناها الجماعي، قبل أي معنى آخر، «ثقافة الإنسانية». وعلى الرغم من التأثير الألماني كانت الغلبة لفكرة الوحدة على حساب الوعي بالتنوع: في ما وراء التباينات التي يمكن أن تلاحَظ بين «ثقافة ألمانية» و«ثقافة فرنسية» ثمة وحدة «الثقافة الإنسانية». لقد أكد إرنست رينان (Ernest Renan) في محاضرة «ما الأمة» التي ألقاها في السوربون سنة 1882 واكتسبت شهرةً قناعتَه بأن «قبل الثقافة الفرنسية والثقافة الألمانية والثقافة الإيطالية هناك الثقافة الإنسانية».

تم التقليل من شأن الخصوصيات الثقافية فلم يكن المثقفون يقبلون بتصور لثقافةٍ تكون قوميّةً قبل كل شيء، كما كانوا ينكرون التعارض الذي كان يقيمه الألمان بين كلمتيْ «ثقافة» و«حضارة». وعلى أساس من الاتساق المنطقي كانت الفكرة الكونية الفرنسية الخاصة بالثقافة تتوازى مع التصور الانتقائي للأمة المنبثق عن الثورة: المنتمون إلى الأمة الفرنسية، كما شرح رينان، هم كل أولئك الذين تعرفوا فيها عن ذواتهم، أياً كانت أصولهم.

لقد أججت المواجهة بين القوميتين الفرنسية والألمانية خلال القرن العشرين وصدامهما العنيف إبان حرب 1914-1918 المجادلة الأيديولوجية بين تصوريْ الثقافة. لقد استحالت الكلمات شعارات تستخدم كما الأسلحة. وفي مقابل ما كان يدّعيه الألمان من الدفاع عن الثقافة (في المعنى الذي كانوا يقصدون) كان الفرنسيون يردّون باتخاذ موقع أبطال الحضارة. ذلك ما يفسر الأفول النسبي، في بداية القرن العشرين في فرنسا، الذي شهده استخدام كلمة «ثقافة» في معناها الجماعي، إذ كانت الأيديولوجيا القومية الفرنسية تحرص على التمايز البائن، حتى في مستوى التعابير، عن منافستها الألمانية. غير أن نزاع

الكلمات استمر بعد انقضاء نزاع الأسلحة، كاشفاً عن تعارض أيديولوجي عميق ليس بالإمكان ردّه إلى مجرد دعاية حربية.

كانت المجادلة الفرنسية الألمانية الممتدة من القرن الثامن عشر إلى القرن العشرين نموذجية في تمثيلها تصوريْن للثقافة، أولهما تخصيصي، وثانيهما كوني، وهما في أساس الطريقتين في تحديد مفهوم الثقافة في العلوم الاجتماعية المعاصرة.

الفصل الثاني

ابتداع المفهوم العلمي للثقافة

أدّى تبني تمشٍّ وضعي في التفكير في الإنسان وفي المجتمع، خلال القرن التاسع عشر، إلى ابتداع علم الاجتماع والإثنولوجيا باعتبارهما اختصاصين علميين. سعت الإثنولوجيا، في ما يخصها، إلى الإدلاء بإجابة موضوعية عن مسألة التنوع الإنساني القديمة. كيف يمكن التفكير في الخصوصية الإنسانية ضمن تنوع الشعوب و«العادات»؟ كان مؤسسو الإثنولوجيا العلمية متفقين كلّهم حول مسألة مشتركة، وهي وحدة الإنسان الموروثة عن فلسفة الأنوار. كانت الصعوبة تتمثل بالنسبة إليهم، إذاً، في التفكير في التنوع ضمن الوحدة.

ولكنهم لم يكونوا ليقنعوا إزاء السؤال، موضوعاً على صيغته هذه، بإجابة بيولوجية. فإذا كانوا يقولون بانتمائهم إلى علم جديد، فإن ذلك كان للإدلاء بتفسير للتنوع الإنساني مغاير للقول بوجود «أعراق» مختلفة. ولقد استكشف الإثنولوجيون طريقين متوازيتين ومتنافستين: الطريق التي تبجل الوحدة، وتقلل من شأن التنوع رادة إياه إلى تنوع «مؤقت» بحسب ترسيمة تطورية، والطريق التي تولي، على العكس من الأولى، كل الأهمية للتنوع، مع الحرص على بيان عدم

تناقضه مع وحدة الإنسانية الأساسيّة.

هكذا انبثق مفهوم تم اعتباره أداةً فضلى للتفكير في هذا الإشكال وفي استكشاف مختلف الأجوبة الممكنة: إنه مفهوم «ثقافة». انتمى اللفظ إلى روح العصر، ولكنه كان يستخدم على الأغلب، كما رأينا في فرنسا وألمانيا على حدٍّ سواء، في معنى معياري. مؤسسو الإثنولوجيا أكسبوه محتوى وصفياً خالصاً. لم يعد الأمر يتعلق، بالنسبة إليهم، كما كان الشأن عند الفلاسفة، بتحديد ما على الثقافة أن تكون عليه، بل وصف ما هي عليه كما تتبدى في المجتمعات الإنسانية.

ومع ذلك لم تسلم الإثنولوجيا تماماً، في بداياتها، من بعض الالتباس، ولم تتخلص من كل حكم قيمة ولا من كل تورط أيديولوجي. ولكن بما أنّ الأمر يتعلّق باختصاص في طور التكوين، حيث لم يكن بإمكانه أن يمارس تأثيراً محدِّداً في الحقل الثقافي الذي كان قائماً، فهذا مكّن التفكير في مسألة الثقافة من أن يفلت، إلى حدّ كبير، من إشكالية المجادلة الحماسية التي كانت تعارض بين «ثقافة» و«حضارة» ومن أن يحافظ على استقلالية إبيستيمولوجية نسبية.

إن إدراج مفهوم الثقافة في مختلف البلدان التي شهدت ميلاد الإثنولوجيا كان بدرجات متفاوتة من النجاح. من ناحية أخرى، لم تتوصل مختلف «المدارس» إلى توافق حول ما إذا كان يجب استخدام المفهوم في صيغة المفرد (ثقافة) أم في صيغة الجمع (ثقافات)، وفي منحى كوني أم في منحى تخصيصي.

تايلور (Tylor) والتصور الكوني للثقافة

نحن ندين إلى عالم الأنثروبولوجيا البريطاني إدوارد بارنات تايلور (Edward Burnett Tylor) (1832–1917) بأول تعريف للمفهوم الإثنولوجي للثقافة:

إن «ثقافة» أو «حضارة»، موضوعةً في معناها الإثنولوجي الأكثر اتساعاً، هي هذا الكل المركب الذِي يشمل المعرفة والمعتقدات والفن والأخلاق والقانون والعادات وكل القدرات والعادات الأخرى التي يكتسبها الإنسان بوصفه عضواً في المجتمع(1).

يّستوجب هذا التعريف، على وضوحه وبساطته، بعضَ التعليق. من الواضح أنه حريص على أن يكون وصفياً وموضوعياً خالصاً لا معيارياً. وهو، فضلاً عن ذلك، يقطع مع التعريفات الحصرية والفردانية للثقافة: إن الثقافة، بالنسبة إلى تايلور، تعبر عن كلية حياة الإنسان الاجتماعية، وتتميز ببعدها الجماعي. والثقافة، أخيراً، مكتسبة ولا تتأتى، إذاً، من الوراثة البيولوجية. على أنها ولئن كانت مكتسبة فإن أصلها وخاصيتها لاواعيينْ إلى حد بعيد.

وإذا كان تايلور أول من اقترح للثقافة تعريفاً مفهومياً، فإنه لم يكن الأول، تماماً، الذي استخدم الكلمة في الإثنولوجيا. كان، هو ذاته، في استعماله الكلمة واقعاً تحت التأثير المباشر لعلماء إثنولوجيا ألمان كان قد قرأ لهم، وخاصة منهم غوستاف كلام (Gustave Klemm) الذي كان يستعمل «ثقافة» (Kultur) في معنى موضوعي على خلاف التقليد الرومنطيقي الجرماني، وخاصة للإحالة على الثقافة المادية.

كان التردد بين مفهومي «ثقافة» و«حضارة» لدى تايلور مميزاً لسياق العصر. وإذا ما انتهى إلى تفضيل «ثقافة»، فلأنه فهم أن «حضارة»، وحتى إذا ما وضعت في معناها الوصفي الخالص، تفقد

(1) Edward Burnett Tylor, *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*, 2 vols. (London: J. Murray, 1871), p. 1.

خاصية المفهوم الإجرائي حالما تطبّق على المجتمعات «البدائية»، وذلك بفعل أصلها الاشتقاقي الذي يحيل على تكوين المدن، وبفعل المعنى الذي اتخذته في العلوم التاريخية، حيث تعني، رئيسياً، الإنجازات المادية الضعيفة النماء في تلك المجتمعات. تمتاز كلمة «ثقافة» بالنسبة إلى تايلور، في التعريف الجديد الذي وضعه لها، بكونها كلمة محايدة تمكّن من التفكير على نطاق الإنسانية كافة، ومن القطع مع مقاربة ما لـ «البدائيين» تجعل منهم كائنات على حِدة.

ليس مستغرباً أن يكون المفهوم من ابتداع إدوارد تايلور المفكر الحر الذي غُلّقت في وجهه أبواب الجامعة الإنجليزية بصفته صاحبياً(*) (Quaker)، وإذاً، أقلياً. كان يؤمن بقدرة الإنسان على التقدم، وكان في ذلك يشاطر مصادرات ذوي النزعة التطورية في عصره. لم يكن يشك كذلك في الوحدة النفسية للإنسانية والتي كانت تفسر ما يلاحظ من تماثلات بين مجتمعات شديدة التباين: الفكر البشري، بالنسبة إليه، يشتغل، في ظروف متماثلة، بطريقة متشابهة أينما كان. كان منخرطاً أيضاً، بوصفه وريثاً للأنوار، في تصور فلاسفة القرن الثامن عشر الكوني للثقافة.

كان الإشكال الذي سعى إلى حله هو المواءمة، في تفسير واحد، بين تطور الثقافة وكونيتها. في كتابه **الثقافة البدائية**، الذي ظهر سنة 1871 وسرعان ما ترجم إلى الفرنسية (سنة 1876)، وهو ذلك المصنّف الذي اعتبر مؤسساً للإثنولوجيا بوصفها علماً مستقلاً، تساءل تايلور عن «أصول الثقافة» (عنوان المجلد الأول)، وعن آليات تطورها. كان، بالفعل، أول عالم إثنولوجيا يعالج الظواهر الثقافية من

(*) الصاحبية مذهب ديني بروتستانتي يدعو من تشيعوا له إلى السلام والبساطة وحب البشر (المترجم).

منظور عام ونسقي. كان أول من حرص على دراسة الثقافة في المجتمعات بكل نماذجها وبكل صورها المادية والرمزية وحتى الجسدية.

على أثر إقامته في المكسيك، فرغ تايلور من تدقيق منهجه في دراسة تطور الثقافة بتفحص «البقايا» الثقافية. لقد أمكن له في المكسيك أن يعاين تعايش عادات السالفين مع سمات ثقافية حديثة العهد. كان يرى أنه يتيسر، عبر دراسة «البقايا»، أن يتم التدرج صعوداً إلى الكل الثقافي الأصلي وإعادة تركيبه. وبتعميم هذا المبدأ المنهجي انتهى إلى الاستنتاج القائل بأن ثقافة الشعوب البدائية المعاصرة كانت تمثل بصفة عامة الثقافة الأصلية الخاصة بالإنسانية: بقايا أطوار التطور الثقافي الأولى تلك التي لا بد من أن تكون ثقافة الشعوب المتحضرة قد مرت بها.

كان منهج تفحص البقايا يستدعي، منطقياً، تبني المنهج المقارن الذي تولّى تايلور إدراجه في الإثنولوجيا. إن دراسة الثقافات المتفردة لا تستقيم بالنسبة إليه من دون إقامة المقارنة بينها، لأنّ بعضها يرتبط ببعض. وبمواجهة أولئك الذين كانوا يقيمون قطيعة بين الإنسان المتوحش والوثني، وبين الإنسان المتحضر والتوحيدي، كان حريصاً على بيان الصلة الجوهرية التي كانت توحد بين الأول والثاني، هذا الذي لم يكن لمنتهى مساره من مآل سوى الدنو من الأول، فليس بين البدائيين والمتحضرين اختلاف في الطبيعة، بل مجرد فارق في درجة التقدم على طريق الثقافة. قاوم تايلور بحماسة نظرية انحطاط البدائيين التي أوحى بها اللاهوتيون الذين لم يكن بمستطاعهم تخيّل أن الله قد خلق كائنات «متوحشة» إلى هذه الدرجة، وهي النظرية التي كانت تيسر إنكار كون البدائيين كائنات بشرية مثل الأخرى. على العكس من ذلك، كان كل الناس بالنسبة إليه كائنات ثقافية، سواء بسواء، وكانت مساهمة كل شعب في تقدم الثقافة جديرة بالاعتبار.

كما نرى، لم تكن تطورية تايلور تنزع عنه حسّاً ما بالنسبية الثقافية، وهو حسٌّ كان، بالأحرى، نادراً في عصره. لم يكن تصوره للتطورية، مع ذلك، متصلباً أبداً، إذ لم يكن واثقاً تماماً من وجود تواز مطلق في التطور الثقافي الخاص بمختلف المجتمعات. لذلك كان يعتمد في بعض الحالات الفرضية الانتشارية أيضاً. إن مجرد التماثل بين سمتين ثقافيتين منسوبتين إلى ثقافتين مختلفتين لا يكفي بالنسبة إليه لإقامة الدليل على أنهما كانتا تحتلان الموقع نفسه من سلم التطور الثقافي: يمكن أن يكون قد حدث انتشار من ثقافة نحو أخرى. بصفة عامة، كان، بوفائه لحرصه على الموضوعية العلمية، يبدي حذراً في تأويلاته.

بالنظر الى آثاره وانشغالاته المنهجية يُعتبر تايلور بحق مؤسس الإثنولوجيا البريطانية، وإليه يرجع الفضل، من جهة أخرى، في الاعتراف بهذا العلم تخصّصاً أكاديمياً، إذ أصبح سنة 1883 أول من يشغل كرسياً أنثروبولوجياً في بريطانيا العظمى في جامعة أكسفورد.

بُوا (Boas) والتصور التخصيصي للثقافة

لئن كان تايلور «مبتدع» مفهوم الثقافة العلمي، فإن بُوا كان أول أنثروبولوجي ينجز تحقيقات «على الطبيعة» بتسليط الملاحظة المباشرة والمطولة على الثقافات البدائية. وبهذا المعنى يكون هو مبتدع الإثنوغرافيا.

كان فرانز بُوا (Franz Boas) (1858ـ1942) يتحدر من عائلة يهودية ألمانية ذات فكر ليبرالي. لقد كان حساساً تجاه مسألة العنصرية وكان هو ذاته ضحية لمعاداة بعض زملائه السامية في الجامعة. زاول دراسات عليا في جامعات مختلفة في ألمانيا، بدءاً بالفيزياء، ثم الرياضيات، وأخيراً الجغرافيا (طبيعية وبشرية). وكان هذا التخصص

الأخير هو الذي قاده إلى الأنثروبولوجيا. اشترك بالفعل، خلال 1883-1884، في بعثة لدى الإسكيمو(*) على أرض بافان(**). ولئن سافر كجغرافي وبانشغالات جغرافي (كان الأمر يتعلق بدراسة أثر الوسط الطبيعي في مجتمع الإسكيمو) فقد تبيّن له أن التنظيم الاجتماعي كانت تحدده الثقافة أكثر مما كان يحدده المحيط الفيزيائي. عاد إلى ألمانيا، إذاً، مصمماً على الانقطاع، منذ ذلك الوقت، إلى الأنثروبولوجيا بشكل أساسي.

سافر بُوا سنة 1886 ثانية إلى أمريكا الشمالية، ولكن لينجز، هذه المرة، تحقيقات ميدانية إثنوغرافية حول هنود الساحل الشمالي لغربي كولومبيا البريطانية. أقام من عام 1886 إلى عام 1899 فترات مطولة بين ظهراني الكواكيوتل (Kwakiutl) والشينوك (Chinook) والتسيمشيان (Tsimshian)، وفي سنة 1887 قرر أن يستقر في الولايات المتحدة وأن يكتسب الجنسية الأمريكية.

كل أعمال بُوا هي محاولة للتفكير في الاختلاف. الاختلاف الأساسي بين المجموعات البشرية، بالنسبة إليه، هو ذو طبيعة ثقافية لا عرقية. وبفعل تكوينه في الأنثروبولوجيا الطبيعية أظهر نوعاً من الاهتمام بهذا التخصص ولكنه حرص على تفكيك ما كان يمثل، عصرئذ، مفهومه المركزي: «العرق». في دراسة كان لها صدى بعيد شملت مجموعة من المهاجرين وصلوا الولايات المتحدة في ما بين عامي 1908 و1910 (كان مجموعهم 17821 فرداً)، وبالاستناد إلى المنهج الإحصائي، بيّن بُوا السرعة الفائقة (على مدى جيل تقريباً) التي

(*) الإسكيمو أو الإينوي هم شعوب أراضي القطب الشمالي في أمريكا وغرينلاند وسيبيريا (المترجم).

(**) جزيرة كبيرة من الأرخبيل القطبي الشمالي في كندا (المترجم).

حدثت بها تبدلات في السمات الجسمانية (وخاصة شكل الجمجمة) بفعل ضغط محيط جديد. لم يكن، بالنسبة إليه، مفهوم «العرق» البشري ذو الزعم العلمي والمتصوَّر على أنه مجموعٌ دائم لسمات طبيعية تختص بها مجموعة بشرية، قادراً على الصمود أمام التفحّص. إن «الأعراق» المزعومة ليست ثابتة ولا توجد خصائص عرقية ثابتة، ومن المستحيل، إذاً، تعريف عرق ما تعريفاً دقيقاً حتى إذا ما استنجد بالمنهج المسمى «منهج المعدلات». إن خاصية المجموعات البشرية، في ما هو فيزيائي، هي مرونتها وعدم ثباتها وامتزاجها. ولقد كان باستنتاجاته هذه يستبق الاكتشافات التي لحقته في علم وراثة المجموعات البشرية.

فضلاً عن ذلك، حرص بُوا، أيضاً، على بيان سخف الفكرة السائدة في عصره والتي يتضمنها مفهوم «العرق» القائلة بوجود صلة بين السمات الفيزيائية والسمات الذهنية. كان بديهياً، بالنسبة إليه، أن المجالين يخضعان إلى تحليلين متباينين تماماً. ولأنه كان يتقصد التصدي لهذه الفكرة تحديداً، تبنى مفهوم الثقافة الذي كان يبدو له أكثر ملاءمة للأخذ بالاعتبار التنوعَ البشري. لا يوجد، بالنسبة إليه، تباين طبيعي (بيولوجي) بين البدائيين والمتحضرين، بل تباينات ثقافية وحسب، وإذاً مكتسبة لا فطرية. من الواضح، إذاً، أن مفهوم كلمة «ثقافة» لدى بُوا، وعلى خلاف ما أكده البعض، لا يستخدم بوصفه توريةً إلماعية لمفهوم «العرق»، إذ هو تقصّد أن يبني الأول في مواجهة الثاني. لقد كان واحداً من أوائل العلماء الاجتماعيين الذين تخلوا عن مفهوم «العرق» في تفسير التصرفات البشرية.

وعلى عكس تايلور، كان بُوا، الذي أخذ عنه على الرغم من ذلك تعريفَه للثقافة، قد حدد لنفسه غاية في دراسة الثقافات (في الجمع) بدلاً من الثقافة (في المفرد). وإذ كان محترزاً تجاه التوليفات

التأملية الكبرى، وخاصة تجاه النظرية التطورية الأحادية التي كانت مهيمنة حينها في الحقل الثقافي، فقد عرض سنة 1896، في مداخلة علمية، ما كان يعتبره «حدود المنهج المقارن في الأنثروبولوجيا». كان ينتقد نزوع غالب الكتّاب التطوريين إلى المقارنة غير الحذرة. ولم يكن ثمة، بالنسبة إليه، إلا ضعيف أمل في اكتشاف قوانين كونية لاشتغال المجتمعات والثقافات الإنسانية، وأضعفُ منه الأملُ في اكتشاف قوانين عامة لتطور الثقافات. ولقد وجه نقداً جذرياً الى ما كان يسمى منهج «التحقيب» المتمثل في إعادة تركيب مختلف مراحل تطور الثقافات انطلاقاً من أصول مزعومة.

كان بُوا يرتاب أيضاً، وللأسباب نفسها، من الأطروحات الانتشارية المؤسَّسة على عمليات إعادة تركيب تاريخية مزعومة. كان، بشكل عام، يستبعد كل نظرية تزعم القدرة على تفسير كل شيء. لقد كان لحرصه على الصرامة العلمية يرفض كل تعميم يخرج عن إطار ما كان يمكن أن يقام عليه الدليل تجريبياً. لم يكن له، وهو الشكاك المحلل أكثر مما هو منظّر، طموحٌ في تأسيس مدرسة فكرية أبداً.

وبالمقابل، سوف يحفظ تاريخ الأنثروبولوجيا ذكره بوصفه مؤسس المنهج الاستقرائي والمكثف الخاص بالميدان. كان يتصور الإثنولوجيا علماً للملاحظة المباشرة: بالنسبة إليه، يتوجب، خلال دراسة ثقافة معينة، تسجيل كل شيء حتى تفصيل التفصيل. لم يكن، لحرصه على التماس مع الواقع، يعير كبير اعتبار للاستنجاد بالمخبرين. إن على عالم الإثنولوجيا، إذا ما أراد أن يعرف ثقافة ما وأن يفهمها، أن يتدرب هو ذاته على تعلم اللغة الدارجة. وبدلاً من أن ينجز مقابلات شكلية، نوعاً ما، إذ يحتمل أن تلتوي الإجابات في وضع المقابلة، عليه خاصةً أن ينتبه إلى ما يقال خلال المحادثات «العفوية»، بل عليه، كما كان يضيف، ألا يتردد في «استراق السمع من وراء الأبواب».

كل هذا يفترض الإقامة المطولة بين ظهراني من نختار أن ندرس ثقافتهم.

كان بُوا، من بعض الوجوه، مبتدع المنهج المونوغرافي في الأنثروبولوجيا. ولكن بما أنه كان يتمسك بالاهتمام بالتفصيل إلى الحد الأقصى وكان يصرّ على معرفة شاملة بالثقافة المدروسة قبل وضع أي استنتاج عام فإنه لم ينجز هو ذاته أبداً دراسة مونوغرافية بأتم معنى الكلمة، بل إنه انتهى إلى الاعتقاد أن كل توصيف نسقي لثقافة ما يحوي، ضرورةً، جانباً جدالياً، وهو ما كان يمتنع، تحديداً، عن القيام به، على الرغم من تسليمه بأن كل ثقافة تكوّن كلاً متجانساً وظيفياً.

لِبُوا نَدين بالتصور الأنثروبولوجي لِـ «النسبية الثقافية»، وإن لم يكن هو الذي من ابتدع العبارة التي لم تظهر إلا لاحقاً، ولا كان أول من فكر في نسبيةَ الثقافة. كانت النسبية الثقافية، بالنسبة إليه، مبدأ منهجياً، قبل أي شيء، وربما أكثر من أي شيء. وبغية الإفلات من أي شكل من المركزية الإثنية في دراسة ثقافة معينة كان يوصي بمقاربتها دونما أفكار مسبقة، ودونما تسليط للمقولات الخاصة بالباحث من أجل تأويلها، ودونما مقارنة لها بثقافات أخرى قبل الأوان. كان ينصح بالحذر والصبر و«الخطى الوئيدة» في البحث. كان يعي تعقيد كل نسق ثقافي ويعتبر أن لا سبيل إلى الإلمام بكل هذا التعقيد إلا بتفحص هذا النسق في ذاته تفحصاً منهجياً.

وعلاوة على كونها مبدأ منهجياً، كانت نسبية بُوا الثقافية تستتبع تصوراً نسبياً للثقافة. وباعتبار أصله الألماني وتكوينه في الجامعات الألمانية، كان لا بد له من أن يتأثر بالمفهوم الألماني التخصيصي للثقافة. كانت كل ثقافة، بالنسبة إليه، واحدة ومخصوصة. كان انتباهه منجذباً، عفوياً، إلى ما يمثل فرادة ثقافة ما. قبله لم تكن الثقافات المخصوصة،

أبداً تقريباً، موضوعاً لمعالجة الباحثين معالجةً لها هذه الاستقلالية. ذلك أن كل ثقافة تمثل، بالنسبة إليه، كلية متفردة، وكان كل جهده منصباً

المركزية الإثنية (Ethnocentrisme)

الكلمة من ابتداع عالم الاجتماع الأمريكي وليام. ج. سامر (William G. Summer) وظهرت أول مرة سنة 1906 في مصنفه *Folkways*. بحسب تعريفه: «(المركزية الإثنية) هي المصطلح التقني الدال على تلك النظرة إلى الأشياء التي ترى أن مجموعتنا الخاصة هي مركز الأشياء كافة بحيث نقيس المجموعات الأخرى ونقوّمها نسبة إليها (...). كل مجموعة تذكي فخارها وخيلاءها وتتباهى بأنها الأرقى وتمجد آلهتها الخاصة وتنظر إلى الأجانب نظرة احتقار وتعتبر أن عوائدها الخاصة (Folkways) هي وحدها الصالحة، وإذا ما رأت أن لمجموعات أخرى عوائد مغايرة أثارت هذه ازدراءها»[(2)].

يبدو الموقف، مثلما تم وصفه، كونياً بحق، متخذاً أشكالاً متباينة بحسب المجتمعات. فكما كتب ليفي ستروس (Lévi-Strauss) كان الناس يلاقون العسر دائماً في اعتبار تنوع الثقافات «ظاهرة طبيعية ناتجة من علاقات مباشرة بين المجتمعات أو غير مباشرة»[(3)]. إن أغلب الشعوب المسماة «بدائية» تعتبر أن حد الإنسانية يقف عند تخومها العرقية أو اللغوية، ولذلك كثيراً ما يلقبون أنفسهم بأسماء أهلية تعني وفق الحالة «الناس» أو «المتفوقين» أو حتى «الحقيقيين» في تعارضهم مع الأجانب غير المعترف بهم كائنات بشرية كاملة الشروط.

أما في ما يتعلق بالمجتمعات المسماة «تاريخية»، فهي تلقى

---

(2) Pierre-Jean Simon, «Ethnocentrisme,» *Pluriel recherches*, no. 1 (1993), p. 57.

(3) Claude Lévi-Strauss, *Race et histoire*, la question raciale devant la science moderne (Paris: UNESCO, 1952).

العسر نفسه في تصور فكرة وحدة الإنسانية ضمن التنوع الثقافي. كان العالم اليوناني الروماني القديم ينعت بـ «البرابرة» كل من كانوا خارج الثقافة اليونانية الرومانية. لاحقاً، في أوروبا الغربية، استعملت كلمة «متوحش» في المعنى نفسه بقصد إقصاء غير المنتمين إلى الحضارة الغربية خارج الثقافة، وبعبارة أخرى إقصاؤهم في الطبيعة. كان «المتحضرون» بهذا الموقف يتصرفون، إذاً، تماماً كما يتصرف «البرابرة» أو «المتوحشون». ألا يجوز القول، في نهاية الأمر، مع ليفي ستروس بأن «البربري هو، أولاً، ذاك الإنسان الذي يعتقد في البربرية»[4]؟

المركزية الإثنية يمكن أن تتخذ أشكالاً قصوى من اللاتسامح الثقافي والديني وحتى السياسي. ويمكن أن تتخذ أيضاً أشكالاً مخاتلة وعقلانية. ففي مجال العلوم الاجتماعية يمكن أن نتظاهر بالاعتراف بظاهرة التنوع الثقافي متصورين تنوع الثقافات على أنه مجرد تعبير عن أشواط مختلفة في صيرورة حضارة واحدة. وهكذا، فإن تطورية القرن التاسع عشر أجازت لنفسها، على هذا الأساس وبتخيلها «مراحل» تطور اجتماعي خطي، ترتيبَ الثقافات المخصوصة على سلم حضاري واحد. ليس الاختلاف الثقافي من هذا المنظور إلا مظهراً. وهو يزول عاجلاً أم آجلاً.

في قطيعة تامة مع هذا التصور، أدرجت الأنثروبولوجيا الثقافية فكرة نسبية الثقافات واستحالة وضع تراتبية ماقبلية لها. لقد أوصت بتطبيق منهج الملاحظة بالمشاركة للتخلص من أية نزعة مركزية إثنية خلال التحقيق الميداني.

على البحث في ما يصنع وحدتها، وهذا هو مأتى اهتمامه، لا بوصف الظواهر الثقافية وحسب، بل بفهمها، وذلك بوصلها بالكل الذي به ترتبط. إنه لا يتيسر تفسير عادة معينة ما لم تتم إحالتها إلى سياقها الثقافي. ويتعلق الأمر أيضاً بفهم الكيفية التي بها تكوَّن التوليفُ

(4) المصدر نفسه.

الأصلي الذي تمثله كل ثقافة وما يصنع تجانسها.

لكل ثقافة «أسلوب» معين يعبر عن نفسه عبر اللسان والمعتقدات والعادات، والفن أيضاً، مثالاً لا حصراً. .. إلخ. يؤثر هذا الأسلوب، هذه «الروح» الخاصة بكل ثقافة، في تصرف الأفراد. كان بُوا يرى أن مهمة الإثنولوجيا هي أيضاً تبيين الصلة الرابطة بين الفرد وثقافته.

لا شك في أن هناك صلة قوية قائمة في النسبية الثقافية، بين صفتها مبدأ منهجياً، وصفتها مبدأ إبيستيمولوجياً يفضي إلى تصور نسبي للثقافة. إن اختيار منهج ملاحظة كيان ثقافي معيّن، ملاحظةً مطولةً ونسقية، من دون أفكار مسبقة، يفضي، تدريجياً، إلى اعتبار هذا الكيان كياناً مستقلاً. إن تحويل إثنوغرافيا المسافرين «الذين لا يقومون إلا بالعبور» إلى إثنوغرافيا إقامة مطولة عدّل تعديلاً كاملاً مقاربة الثقافات المخصوصة.

كان بُوا، في أواخر حياته، يلحّ على مظهر آخر من مظاهر النسبية الثقافية. فهذه يمكن أن تعتبر أيضاً مبدأ إيتيقياً يؤكد كرامة كل ثقافة، ويدعو إلى الاحترام والتسامح إزاء الثقافات المختلفة. فطالما كانت كل ثقافة تعبّر عن طريقة متفردة ليكون الإنسان إنساناً، فقد حق لها التقدير والحماية كلّما كانت موضع تهديد.

إذا أمعنا في تفحص آثار بُوا، في تنوعها الثري، وفي كثرة فرضياتها حول الظواهر الثقافية، اكتشفنا أنها أعلنت عن كل الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية الشمالية كما أتت بعده.

فكرة الثقافة لدى مؤسسي الإثنولوجيا الفرنسية

لفرنسا، مقارنةً بجيرانها، طرافةٌ في تطور العلوم الاجتماعية. ففي فرنسا ولد علم الاجتماع بوصفه تخصصاً علمياً. ولكن المفارقة هي في أن هذا السبق تسبب في تأخر تأسيس الاثنولوجيا الفرنسية. في فترة أولى، احتل علم الاجتماع، إذا جاز القول، كل فضاء

البحث في المجتمعات الإنسانية. لقد تم حصر الإثنولوجيا ـ والأصح أن يقال الإثنوغرافيا ـ في وضع الفرع الملحق بعلم الاجتماع. وهكذا هيمنت «المسألة الاجتماعية» على «المسألة الثقافية» وطمستها.

معاينة: غياب مفهوم الثقافة العلمي في بدايات البحث الفرنسي

كان الباحثون في العلوم الاجتماعية في فرنسا خلال القرن التاسع عشر وبدايات القرن العشرين يلتزمون بالاستخدام اللساني السائد حينها، ويستعملون كثيراً مصطلح «حضارة» التي كان المؤرخون قد كرسوها ولا يستعملون أبداً مصطلح «ثقافة» في معنى جماعي ووصفي. وعلى الرغم من اطلاعهم على الأعمال العلمية الألمانية، فقد كانوا يمتنعون غالباً عن ترجمة «ثقافة» (Kultur) بمرادفتها الفرنسية ويفضلون عليها «حضارة». هكذا حاز مؤلف تايلور **الثقافة البدائية** (*Primitive Culture*) صدى ما في الأوساط العلمية في فرنسا، ولكن عنوان الترجمة الفرنسية كان **الحضارة البدائية**.

ظل مصطلح «ثقافة» يجري على ألسنة أقلام الباحثين الفرنسيين عموماً في ارتباط بالمقصد التقليدي الذي كان له في الحقل الفكري القومي، حيث لم يعن إلا مجال الفكر ولم يفهم إلا في معنى نخبوي محدود وفي معنى فرداني (ثقافة شخص «مثقف»).

من الواضح أن السياق الأيديولوجي الخاص بفرنسا القرن التاسع عشر قد عطل انبثاق مفهوم الثقافة الوصفي. لقد كان علماء الاجتماع وعلماء الإثنولوجيا أنفسهم على أتم حال من التشرب بكونية الأنوار المجردة بحيث احتجب عنهم التفكير في التعددية الثقافية الخاصة بالمجتمعات الإنسانية بغير الإحالة إلى «الحضارة». لم يكن السياق التاريخي، والحق يقال، يحمل على وضع تلك المسألة محل استفهام. لقد كانت الملحمة الاستعمارية تخاض بعنوان رسالة فرنسا «الحضارية»،

وكانت المنافسة والنزاعات مع ألمانيا تقابل وجهاً لوجه بين نزعتين قوميتين كانتا تستخدمان مفهومي «ثقافة» (Kultur) و«حضارة» أسلحةً للدعاية. أخيراً، كانت الدولة ـ الأمة الفرنسية في مواجهتها تطور الهجرة الأجنبية السريع إبان الثلث الأخير من القرن التاسع عشر تتبنى سياسة ثقافية إدماجية حازمة تجاه هذه الجماعات السكانية، توافقاً مع النموذج المركزي الذي كان قد أنتج، بعدُ، آثاراً له في الثقافات الجهوية في البلاد.

يغيب مفهوم الثقافة في الإثنولوجيا الفرنسية المبتدئة غياباً ملحوظاً. كان لا بد من انتظار نمو إثنولوجيا ميدانية خلال السنوات الثلاثين حتى يظهر استخدامُه، وخاصة لدى الباحثين المستفرقين شأن مارسال غريول (Marcel Griaule) أو ميشيل ليريس (Michel Leiris). اكتسبت الإثنولوجيا في تلك السنين نوعاً من الاستقلالية بالنسبة إلى علم الاجتماع ونحتت أدواتها المفاهيمية الخاصة بها. ولقد يسرت المواجهة المباشرة والمطولة مع الآخرية والتعددية الثقافيتين انبثاق مفهوم الثقافة عبر إدراج نوع من النسبية الثقافية.

لكن انبثاق مفهوم «الثقافة» في فرنسا لم يكن إلا تدريجياً، وقد أبدت كلمة «حضارة» مقاومة صامدة بما في ذلك ضمن الأدبيات الإثنولوجية، إذ كانت الكلمتان تستخدمان، أحياناً، من دون تمييز حتى سنوات الستينات. وقد تُرجم مصنّف روث بينيدكت (Ruth Benedict) الكلاسيكي *Patterns of Culture* سنة 1950، تحت عنوان (غير موفق بأية صورة من الصور) **عينــات حضــارية** (*Echantillons de civilisation*).

دوركايم (Durkheim) والمقاربة الموحّدة لظواهر الثقافة

ولـد إيـميـل دوركـايـم (Emile Durkheim) (1858-1917)، فـي تصادف عجيب، في السنة ذاتها التي ولد فيها فرانز بُوا، وكما كان

الشأن بالنسبة إلى الأخير ضمن الأنثروبولوجيا الأمريكية احتل موقعاً «مؤسساً» ضمن الأنثروبولوجيا الفرنسية. وعلى الرغم من أن دوركايم كان عالم اجتماع أكثر مما كان عالم إثنولوجيا، فقد نمّى علم اجتماع ذا وجهة أنثروبولوجية. كان يطمح بالفعل إلى فهم الاجتماعي في كل أبعاده وفي كل مظاهره، بما في ذلك البعد الثقافي وعبر كل أشكال المجتمعات.

ساهم دوركايم ببعثه مجلة **الحولية الاجتماعية** (*L'Année sociologique*) سنة 1897 في تأسيس علم الإثنولوجيا الفرنسية وفي تأمين الاعتراف القومي والعالمي بها عبر ما حملت أعدادها المتعاقبة من مونوغرافات إثنوغرافية عديدة وما لا يحصى من عروض للمصنفات الإثنولوجية الأجنبية في أغلبها.

إنّ دوركايم نفسه لم يكن يستعمل أبداً، تقريباً، مفهوم الثقافة. لقد ترجمت، غالباً، كلمة «ثقافة» المستعملة في اللسان الأجنبي بـ «حضارة» في مجلته. ولكن، ولئن لم يعمد إلى استخدام مفهوم «ثقافة» إلا استثناء فلم يعن ذلك أنه كان يعرض عن الظواهر الثقافية. كان للظواهر الاجتماعية، بالنسبة إليه، بعد ثقافي بالضرورة بما أنها ظواهر رمزية أيضاً.

ساهم دوركايم بقوة في تخليص مفهوم «حضارة» مما كان يتضمنه، إلى هذا الحد أو ذاك، من المسلمات الأيديولوجية. لقد سعى في «مذكرة حول مفهوم حضارة» (Note sur la notion de civilisation) ألفها بمعية مارسال موص (Marcel Mauss) ونشرت سنة 1913، إلى تقديم تصور موضوعي ولامعياري للحضارة كان يتضمن فكرة تعدد الحضارات من دون أن يعني ذلك إبطال القول بوحدة الإنسان. لم يداخله شك في أن الإنسانية واحدة وأن كل الحضارات المخصوصة لها إسهاماتها في الحضارة الإنسانية. لم يكن يتصور فارقاً في الطبيعة

بين البدائيين والمتحضرين. لقد كان موص الذي كان يشاطر دوركايم فكره ويتعاون معه تعاوناً وثيقاً أكثر تصريحاً بكثير، منذ سنة 1901:

> ليست حضارة شعب ما سوى مجموع ظواهره الاجتماعية، والكلام عن شعوب جاهلة أو عن شعوب «من دون حضارة» أو عن شعوب «طبيعية» (Naturvölker) هو كلام عن أشياء لا وجود لها[5].

كانت المقالة الشهيرة التي كتبها دوركايم وموص سنة 1902 «في بعض أشكال التصنيف البدائية» (De quelques formes primitives de la classification) تهدف إلى بيان ما للبدائيين من قدرة كاملة على التفكير المنطقي. لم يغيّر دوركايم رأيه في ما يتعلق بهذه النقطة، فقد أكد لاحقاً في **الأشكال الأولية للحياة الدينية** (*Les Formes élémentaires de la vie réligieuse*) موقفه الأصلي، عامداً إلى استخدام مفهوم ثقافة:

> (...) إن التفكير المفاهيمي معاصر للإنسانية. ونحن نمتنع، إذاً، عن أن نرى فيه نتاج ثقافة متأخرة إلى هذا الحد أو ذاك[6].

لئن كان دوركايم يشاطر بعض جوانب النظرية التطورية، فإنه كان ينأى بنفسه عن أطروحاتها الأكثر اختزالية، وعلى الخصوص منها تلك الخاصة بترسيمة التطور الآحادية الاتجاه، ذلك التطور المحسوب مشتركاً بين كل المجتمعات. لقد كتب في مذكرة عن مصنّف ألماني متعلق بـ «علم نفس الشعوب»، ذلك العلم الذي كان واسع الرواج حينها في ألمانيا، مبدياً عدم اتفاقه مع الفرضية المركزية للمصنّف والتي كانت تطرح فكرة مصير واحد لكل الإنسانية:

---

(5) *L'Année sociologique*, vol. IV (1901), p. 141.

(6) Emile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie réligieuse: Le Système totémique en Australie*, avec une carte hors texte (Paris: [s. n.], 1912).

ما من دافع للاعتقاد أن مختلف أنواع الشعوب تتبع الاتجاه ذاته، فمنها من يتخذ لنفسه السبل الأكثر تنوعاً. علينا أن نرسم التطور الإنساني لا على شكل خط تنتضد على مساره المجتمعات بعضها خلف بعض كما لو لم تكن الأكثر تقدماً منها سوى تكملة للأكثر بدائية من بينها ومواصلة لها، بل على هيئة شجرة متعددة أغصانها ومتفرعة. وما من دليل على أن حضارة الغد لن تكون إلا امتداداً للحضارة التي يظن اليوم أنها الأرقى، فمن المحتمل، على العكس من ذلك، أن يكون بناتها شعوباً نعتبرها أدنى من غيرها، شأن الصين مثلاً، وتعطيها وجهةً جديدة غير متوقعة(7).

لم يكن فكر دوركايم مفتقراً، إذاً، إلى حساسية كبيرة إزاء النسبية الثقافية، وهي حساسية متأتية من تصوره العام للمجتمع وللسوية الاجتماعية. كان يتناول هذه المسألة متبنياً تمشياً نسبياً، إذ السويّة نسبيّة بحسب كل مجتمع ووفق مستوى تطوره. كان يريد لتصوره للسوية، إذاً، أن يكون وصفياً خالصاً ومؤسَّساً على نوع من «معدل» خاص بكل نمط مجتمعي.

بعد أعوام واصل موص، سنة 1929، فكر دوركايم معتمداً، في محاضرة حول «الحضارات»، أسلوباً أكثر سجالية وأكثر تصريحاً:

يتحدث رجال الدولة والفلاسفة والجمهور ويتحدث رجال الصحافة أكثر من الأولين عن «الحضارة». «الحضارة» في حقبة النزعة القومية هي دوماً ثقافتهم، ثقافة أمتهم، إذ هم يجهلون، عامةً، ثقافة الآخرين. في حقبة العقلانية والكونية عامةً (...) تشكل «الحضارة» نوعاً من واقع الحال مثالياً وواقعياً في آن معاً، عقلانياً وطبيعياً في

(7) Emile Durkheim, «Note sur la notion de civilisation,» *L'Année sociologique*, vol. XII (1913), pp. 60-61.

الوقت ذاته، سبباً وغائياً في اللحظة عينها يتولى إظهارَه شيئاً فشيئاً تقدمٌ لا ريبة لنا فيه (. . .).

لم يكن لهذا الجوهر الكامل من وجود سوى وجود الأسطورة والتمثل الجماعي، بل إن هذا الاعتقاد الكوني والقومي، في آن معاً، هو من سمات الحضارات العالمية والقومية التي للغرب الأوروبي وأمريكا غير الهندية[8].

انتهى دوركايم، في اتساق منطقي مع ذاته، إلى تفضيل استخدام مرن لمصطلح الحضارة الذي كان يشغّله بوصفه مفهوماً «ذا هندسة متغيرة». لقد حرص في «مذكرة حول مفهوم الحضارة» التي كان كتبها مع موص، على تخليص المصطلح من العمومية الضبابية التي كان يختص بها حينها وعلى إكسابه محتوى مفاهيمياً إجرائياً. لا تتطابق الـ «حضارة» مع الإنسانية وصيرورتها ولا مع أمة بعينها، فما هو موجود وما تمكن ملاحظته ودراسته إنما هو حضارات مختلفة. وعلينا أن نقصد بـ «حضارة» مجموعةً من:

الظواهر الاجتماعية غير المرتبطة بجسم اجتماعي معين، فهي تمتد على مجالات تتجاوز التراب القومي أو هي تنمو على امتداد حقب من الزمن تتجاوز تاريخ مجتمع واحد[9].

علينا ألا نبحث لدى دوركايم عن نظرية نسقية في الثقافة. إن تفكيره في الثقافة لا يشكل مجموعاً موحداً. لقد كان الانشغال المركزي

(8) Marcel Mauss, «Les Civilisations, éléments et formes,» dans: *Civilisation: Le Mot et l'idée*, exposés par Lucien Febvre, Emile [«sic» pour Ernest] Tonnelat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo, Louis Weber Discussions; [avant-propos par Henri Berr] (Paris: La Renaissance du livre, 1930), pp. 103-104.

(9) Durkheim, Ibid., p. 47.

لأعماله، بالأحرى، تحديد طبيعة الصلة الاجتماعية. على أن تصوره للمجتمع، بوصفه كلاً عضوياً، كان يحدد تصوره للثقافة أو الحضارة، إذ إن الحضارات تمثل بالنسبة إليه «أنساقاً معقدة ومتضامنة».

في مواجهة الأطروحات الفردانية التي كان يدحضها لنفسانيتها، كان دوركايم يؤكد أولوية المجتمع على الفرد. ومن البيّن أن تصوره للظواهر الثقافية ينهل من ذات الكليانية المنهجية. لقد طور في «الأشكال الأولية للحياة الدينية» خاصةً، وإن كان قد شرع في ذلك منذ كتاب **الانتحار** (1897)، نظريةً في «الوعي الجمعي» تمثل شكلاً من النظرية الثقافية. يوجد بالنسبة إليه، في كل مجتمع، «وعي جمعي» يتشكّل من التمثلات الجماعية والمثل والقيم والمشاعر المشتركة بين كل أفراد ذلك المجتمع. هذا الوعي الجمعي يسبق الفرد وينفرض عليه، وهو، بالنسبة إليه، خارجي ومتعال. وهناك تقطّع بين الوعي الجمعي والوعي الفردي، فالأول «أعلى» من الثاني لأنه أكثر تعقيداً وغير محدد. إن الوعي الجمعي هو الذي يحقق وحدة المجتمع وتماسكه.

مارست أطروحات دوركايم حول الوعي الجمعي نفوذاً أكيداً على نظرية ألفرد كروبر (Alfred Kroeber) في الثقافة بوصفها «جسماً فوقياً»[10]. من الممكن أن نوجد تقارباً أيضاً بين مفهوم الوعي الجمعي الذي كان دوركايم يضفي عليه خصائص روحية ومفاهيم البنية الثقافية و«الشخصية القاعدية» الخاصة بعلماء الأنثروبولوجيا الثقافتيين الأمريكيين. كان دوركايم هو ذاته يستعمل أحياناً عبارة «الشخصية الجمعية» في مقصد قريب جداً من معنى «الوعي الجمعي».

لئن كان مفهوم الثقافة غائباً عملياً في أنثروبولوجيا دوركايم فإن

---

(10) Alfred Louis Kroeber, «The Superorganic,» *American Anthropologist*, vol. 19, no. 2 (1917), pp. 163-213.

ذلك لم يمنعه، إذاً، من اقتراح تأويلات للظواهر التي تعيّنها العلوم الاجتماعية، غالباً، على أنها «ثقافية».

ليفي بروهل (Lévy-Bruhl) والمقاربة الاختلافية

على الرغم من عدم إحراز أعمال لوسيان ليفي بروهل (Lucien Lévy-Bruhl) (1857-1939) ذاتَ الصيت وذاتَ النفوذ الذي كان لأعمال دوركايم فإننا نلاحظ أن علم الإثنولوجيا الفرنسية كان في بداياته وعبر اثنين من مؤسسيه، يتردد بين تصورين للثقافة: أحدهما موحّد، والآخر اختلافي. ولقد ساهمت المواجهة بين هذين التصورين، عبر جدال علمي كان حامياً أحياناً، مساهمةً كبرى في تطور علم الإثنولوجيا الفرنسية.

منذ عام 1910 وضع ليفي بروهل في مؤلفه **الوظائف الذهنية في المجتمعات الدنيا** (*Les Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*) الاختلافَ الثقافي في مركز تفكيره. فقد تساءل عما يمكن أن يوجد بين الشعوب من الاختلافات في الذهنية. لم يكن مصطلح «الذهنية» هذا بعيداً كثيراً عن المعنى الإثنولوجي لكلمة «ثقافة»، وهو اللفظ الذي لم يكن، عملياً، يستخدمه.

كان كل جهد ليفي بروهل يتمثل في دحض النظرية التطورية الأحادية الاتجاه وأطروحة التقدم الذهني. لقد كان عموماً يعارض فكرة «البدائيين» نفسها، رغم استعماله الواسع، هو نفسه، هذه الكلمة، بفعل سياق العصر. لم يكن أفراد المجتمعات ذات الثقافة الشفاهية، بالنسبة إليه، «أطفالاً كباراً» يلقون النوع ذاته من الأسئلة التي يلقيها «المتحضّرون» المعتَبرون وحدهم راشدين، ويردّون عليها بأجوبة ساذجة و«طفولية». لقد كان يؤكد في **الذهنية البدائية**:

إذا ما وقع الكف عن التأويل المسبق للنشاط الذهني للبدائيين

على أنه شكل أولي لنشاطنا وعلى أنه طفولي ويكاد يكون مرضياً (...)، فسيبدو، على العكس من ذلك، بوصفه عادياً في الظروف التي ينشط فيها، بوصفه معقداً ونام على طريقته[11].

كان ليفي بروهل يعترض أيضاً على نوع من تصور وحدة نفسية للإنسان تفترض نمط اشتغال وحيداً. لم يكن يشاطر أطروحات تايلور حول إحيائية البدائيين (كانت الإحيائية تمثل بالنسبة إلى الأخير شكل الاعتقاد الديني الأقدم، أي الاعتقاد في وجود الروح وخلودها، وبالتالي في وجود كائنات روحية، اعتقاداً يتأسس، رئيسياً، على تأويل الأحلام). كان ينتقد إصراره الذي كان يراه مغاليا على بيان «عقلانية» الإحيائية. وللأسباب نفسها كان خلافه مع دوركايم الذي كان يعيب عليه محاولته التدليل على أن الناس في كل المجتمعات ذوو ذهنية «منطقية» تخضع ضرورة إلى قوانين العقل ذاتها.

لم تكن هذه الخلافات بين ليفي بروهل وأقرانه إلا تعبيراً عن مجادلة علمية حادة حول مسألة الآخرية والهوية الثقافيتين. لقد أدلى ليفي بروهل في تلك المجادلة بمساهمة غير هينة. من الممكن أن نتساءل، إذاً، عن الأسباب التي أدت إلى أن يساء فهم تلك المساهمة، ثم أنّ تشوّه، وفي الأخير تستبعد ويلفها النسيان، تقريباً.

تجيب دومينيك مارليي (Dominique Merllié)[12] عن هذا السؤال وتقترح لهذا الكاتب قراءة جديدة من دون «مسبقات». فعلى خلاف ما يقدَّم عليه عادة، ليس أثره إثنياً مركزياً. لقد نُعت بذلك

---

(11) Lucien Lévy-Bruhl, *La Mentalité primitive*, travaux de l'année sociologique. Bibliothèque de philosophie contemporaine (Paris: F. Alcan, 1922), pp. 15-16.

(12) Dominique Merllié, «Regards sur Lucien-Lévy-Bruhl: Le Jeu des malentendus,» *Regards sociologiques* (Université Strasbourg II), no. 5 (1993).

النعت إمعاناً في الحطّ من شأنه، في حين كان كل جهد ليفي بروهل يتمثل تحديداً في محاولة التفكير في الاختلاف، انطلاقاً من مقولات مناسبة. ولكن تلك المحاولة كانت تناقض كونية الأنوار (المجردة) ومبادئها الأخلاقية التي كانت بمثابة الإطار المرجعي لدى غالبية مثقفي بداية القرن الفرنسيين.

كان ليفي بروهل يقدم ما سُمّي أطروحته على أنها «فرضية عمل» كما تذكّر به مارليي. ولئن كان ينشد إظهار اختلاف الذهنيات فإن ذلك لم يمنعه من تأكيد وحدة الإنسان النفسية. كانت وحدة الإنسانية، بالنسبة إليه، أساسية أكثر من التنوع. لقد كان مفهوم «الذهنية البدائية» (ما قبل المنطقية) أداة للتفكير في الاختلاف ليس إلا، ولم يكن تمشيه الذي كان ينادي صراحةً باعتماد التحقيقات الميدانية متحجراً في عقائديته أبداً.

بالإضافة إلى ذلك، لا يقصي الاختلافُ، بحسب هذا الكاتب، الاتصالَ بين المجموعات البشرية، ذلك الاتصال الذي يظل ممكناً بفضل انتمائها إلى إنسانية مشتركة. ليست هناك قطيعة مطلقة، إذاً، بين «الذهنيات» المختلفة التي لا تعود إلى أنواع من المنطق متناقضة. إن ما تختلف فيه المجموعات هو أنماط ممارسة التفكير لا البنيات النفسية العميقة في حد ذاتها.

فضلاً عن ذلك، كان ليفي بروهل يرى أن «الذهنية ما قبل المنطقية» ليست غير قابلة للتوافق مع «الذهنية المنطقية»، ويرى أنهما تتعايشان في كل مجتمع، ولكن سيادة الواحدة أو الأخرى يمكن أن تتبدل وفق الحالة، وهو ما يفسر تنوع الثقافات. لم يكن يزعم إذاً عندما كان يعمد إلى استخدام مفهوم «الذهنية» أن أنساق التمثلات وأنماط التفكير العقلي داخل الثقافة الواحدة تمثل كلاً تامَّ الاستقرار والانسجام، ولكنه كان يقصد بذلك تحديد التوجه العام لثقافة ما.

لم يتمكن مفهوم «الذهنية» من فرض نفسه لدى علماء الإثنولوجيا بسبب الانتقادات والقراءات (قراءات النوايا) غير المنصفة، ولا شك، التي وُجّهت إلى ليفي بروهل، وهي التي لم تنفصل عن انتقادات معينة استهدفت الثقافتيين، لاحقاً، كما لاحظت دومينيك مارليي:

> ثمة، ولا شك، شيء ما قابل للمقارنة في الشكل النسقي الذي اتخذه الحط من اعتبار أعمال «الثقافتيين». وليفي بروهل يرسم تحليلاتٍ قريبة جداً من تحليلات علماء الأنثروبولوجيا الثقافتيين (...)[13].

حاز مصطلح «الذهنية» نجاحاً أكبر لدى المؤرخين، وخاصة منهم المنتمين إلى المدرسة المسماة مدرسة «**الحوليات**»، ولا بد من الإقرار بأن هؤلاء استعملوه في معنى كان، عامةً، أقلَّ شمولية ونفسانية، بفضل حرصهم على اعتبار التمايز الاجتماعي داخل المجتمع الواحد.

---

(13) انظر: المصدر نفسه، الهامش رقم 26، ص 7.

الفصل الثالث

انتصار مفهوم الثقافة

إذا كان مفهوم الثقافة أو، على الأقل، فكرتها يفرض نفسه فإن البحث النسقي في كيفية اشتغال الثقافة عامة أو الثقافات، تخصيصاً، لم يتم بطريقة متماثلة الأهمية في كل البلدان التي ازدهرت فيها الإثنولوجيا. كانت الولايات المتحدة هي التي لقي فيها المفهوم أفضل قبول له، وضمن الأنثروبولوجيا شمال الأمريكية شهد تعميقه النظري الأبعد أثراً. في هذا السياق العلمي الخاص كان البحث في مسألة الثقافة أو الثقافات تراكمياً، حقاً، ولم يشهد تراجعاً بالمرة. ويصح ذلك إلى الحد الذي بات معه الحديث عن الأنثروبولوجيا الأمريكية أو عن «الأنثروبولوجيا الثقافية» يعني الشيء نفسه. بلغ التكريس العلمي لـ «ثقافة» في الولايات المتحدة حداً جعل الكلمة تُتبنى سريعاً بمعناها الأنثروبولوجي في الاختصاصات المجاورة، وخاصة منها علمي النفس والاجتماع.

أسباب النجاح

لا يكون البحث العلمي مستقلاً تمام الاستقلال عن السياق الذي

يتمّ فيه إنتاجه. وفعلاً، فإن السياق القومي الأمريكي واضح الخصوصية، مقارنةً بالسياقات القومية الأوروبية. الولايات المتحدة تتمثل ذاتها، منذ القديم، بوصفها بلد مهاجرين ذوي أصول ثقافية مختلفة. ففي الولايات المتحدة تؤسس الهجرة الأمة، إذاً، وتسبقها، تلك الأمة التي تتعرّف على ذاتها باعتبارها متعددة الأجناس.

تتأسّس الأسطورة القومية الأمريكية التي تكاد شرعية المواطنة فيها ترتبط بالهجرة، إذ الأمريكي مهاجر أو هو ابن مهاجر، على نموذج طريف للاندماج القومي يقبل بتكوين جماعات إثنية مخصوصة. وغالباً ما يتزاوج انتماء الفرد إلى الأمة مع ارتباطه المعترف به بجماعة معينة، ولذلك نعت البعض هوية الأمريكيين بأنها هوية «همزات الوصل»، إذ يمكن أن يكون الواحد منهم بالفعل «الإيطالي - الأمريكي» أو «البولوني - الأمريكي» أو «اليهودي - الأمريكي» الخ... وقد تمخض عن ذلك ما أمكن اعتباره «فدرالية ثقافية»[1] تسمح، في الحيّز العام، بالتعبير عن ثقافات مخصوصة لا تكون، مع ذلك، مجرد إعادة إنتاج خالصة أو بسيطة لثقافات المهاجرين الأصلية، بل أقلمة لها وإعادة تأويل وفق المحيط الاجتماعي والقومي الجديد. على أنه لا بد من الإشارة إلى أن الأسطورة الأمريكية تؤدي إلى اعتبار أن الهنود، وهم تعريفاً ليسوا مهاجرين، والسود، وهم من كانت هجرتهم قسرية، ليسوا أمريكيين تماماً.

للأسباب التاريخية نفسها يفضل علم الاجتماع الأمريكي الناشئ البحثَ في ظاهرة الهجرة وفي العلاقات ما بين الأجناس. ويضع

(1) Dominique Schnapper, «Centralisme et fédéralisme culturels: Les Emigrés italiens en France et aux Etats-Unis,» *Annales ESC* (*annales: économies sociétés civilisations*), no. 5 (septembre-octobre 1974), pp. 1141-1159.

علماء اجتماع جامعة شيكاغو، وهي أول مركز لتدريس علم الاجتماع ونشره في الولايات المتحدة، مسألةَ الغرباء في المدينة في قلب تحليلاتهم، مساهمين بذلك في دفع حقل دراسة جوهري بالنسبة إلى المجتمعات الحديثة لم ينم في فرنسا ولم يحز على نوع من الاعتراف إلا في وقت متأخر في السبعينات. ذلك أن فرنسا، وعلى خلاف الولايات المتحدة، لم تعتبر نفسها بلد هجرة على الرغم من كونها كذلك بصفة مكثفة وبنيوية منذ النصف الثاني من القرن التاسع عشر. إن التمثل التوحيدي للأمة، مقروناً بتمجيد الحضارة الفرنسية التي اعتبرت نموذجاً كونياً، يمثل تفسيراً جزئياً لما شهده التفكير في التنوع الثقافي في العلوم الاجتماعية في فرنسا من ضعف التطور زمناً طويلاً. على العكس من ذلك يسّر السياق الخاص بالولايات المتحدة استفهاماً نسقياً حول الاختلافات الثقافية وحول تماس الثقافات.

تُنعت الأنثروبولوجيا الأمريكية، غالباً، وبمحمول تحقيري، أحياناً، بأنها «ثقافاتية». ويبدو النعت في صيغة المفرد اختزالياً، إذ لا توجد، فعلاً، ثقافاتية أمريكية بل ثقافاتيات. ولئن لم تكن الواحدة منها منفصلة عن الأخرى فهي تمثل، رغم ذلك، مقاربات نظرية متمايزة من الممكن تجميعها في تيارات ثلاثة كبرى: **الأول** منها وريث مباشر لتعاليم بُوا ويعالج الثقافة من زاوية التاريخ الثقافي، ويحرص **الثاني** على إيضاح العلاقات بين الثقافة (الجماعية) والشخصية (الفردية)، ويعتبر **الثالث** أن الثقافة نسق اتصالات بين الأفراد.

ميراث بُوا: التاريخ الثقافي

من بين كل السبل التي افتتحها بُوا كان البحث في البعد التاريخي للظواهر الثقافية أخص ما احتفظ به الآتون بعده مباشرةً. لقد سعى هؤلاء، وخاصة منهم ألفرد كروبر وكلارك

ويسلر (Clark Wissler) أيضاً، إلى عرض صيرورة توزّع العناصر الثقافية في الفضاء. اقترضوا من علماء الإثنولوجيا «الانتشاريين» الألمان، أول القرن، سلسلةً من الأدوات المفاهيمية التي حاولوا تجويدها، وخاصة مفهوميْ «المدى الثقافي» و«السمة الثقافية». وكان يفترض، مبدئياً، أن يمكّن هذا المفهوم الأخير من تعريف أصغر مكونات ثقافة ما، وهو تمرين يبدو بسيطاً، في الظاهر، ولكنه يتكشّف صعباً، بل من قبيل الوهم، ما دام عزل عنصر عن مجموع ثقافي أمراً عسيراً، وخاصة في المجال الرمزي، حتى ولو كان ذلك بهدف تحليله. تتمثل الفكرة في دراسة التوزيع الفضائي لسمةٍ ثقافية أو أكثر في ثقافات متقاربة، وفي تحليل صيرورة انتشارها. وفي حال ظهر تقارب كبير لسمات متشابهة في فضاء معين كان الحديث عن «مدى ثقافي». وفي مركز المدى الثقافي توجد الخاصيات الأساسية لكل ثقافة، وفي تخومه تتقاطع تلك الخاصيات مع سمات صادرة عن أمداء مجاورة.

كما بيّن ذلك كروبر، «يشتغل» مفهوم المدى الثقافي جيداً في حال الثقافات الهندية في أمريكا الشمالية، إذ فيها تتطابق الأمداء الثقافية مع الأمداء الجغرافية تقريباً. ولكن، وفي الكثير من مناطق العالم الأخرى، تكون خاصيته الإجرائية قابلة للمناقشة، إذ إن الحدود أقل وضوحاً بكثير، ولا يمكن تحديد الأمداء الثقافية إلا بصفة تقريبية، انطلاقاً من عدد من السمات المشتركة قليلة الدلالة. على الرغم من ذلك، وإذا ما استعمل المفهوم بمرونة، فإن نفعه التوصيفي لا يخلو من فائدة[2].

كان النقد لاذعاً، أحياناً، حيال الترسيمات النظرية والمفاهيمية

= Alfred Louis Kroeber and Clyde Kluckhohn, *Culture; A Critical Review* (2)

الخاصة بالأنثروبولوجيين الذين كانوا يركّزون تفكيرهم على الظواهر المسماة «ذات انتشار»، باعتبار الانتشار نتيجة تماس بين مختلف الثقافات وجولان السمات الثقافية. ولئن كان صحيحاً أن البعض من عمليات إعادة التركيب التاريخية بدت مجازفةً، لا بل خرقاء، فإن ذلك كان من فعل باحثين «مفرطي الانتشارية»، أوروبيين أكثر مما كانوا أمريكيين. لقد بدا أغلب تلاميذ بُوا الذين تربوا على صرامته المنهجية التجريبية حذرين في تأويلاتهم.

إضافة إلى ما ندين به لهذا التيار في الأنثروبولوجيا الأمريكية من مراكمة كمٍّ كبير من الملاحظات الميدانية فإن إسهاماته النظرية في فهم تكوّن الثقافات هي أبعد من أن تُهمل. إننا ندين إليه بمفهوم «النموذج الثقافي» (Cultural Pattern)، مفهوماً أساسياً يعيّن المجموعَ المبنْين للآليات التي تتأقلم من خلالها ثقافةٌ ما مع محيطها. ولقد استعادت مدرسة «الثقافة والشخصية» هذا المفهوم وعمقته.

فضلاً عن ذلك، فتح بُوا وأتباعه، عبر تركيز بحوثهم على ظواهر التماس الثقافي، وإذاً على الاقتراض، الطريقَ أمام البحوث اللاحقة حول التثاقف والتبادل الثقافي. كانت أعمالهم قد كشفت عن تعقد ظواهر الاقتراض، وبيّنت أن كيفيات الاقتراض رهن بالمجموعة التي تعطي وبالمجموعة المتقبلة، في آن معاً. صاغ هؤلاء المؤلّفين أيضاً الفرضيةَ التي نُظِّرت، لاحقاً، والقائلة بأنْ لا اختلاف جوهريّاً بين الاقتراض والتجديد الثقافيين، إذ غالباً ما يكون الاقتراض تحويلاً، لا

---

of Concepts and Definitions, Papers of the Peabody Museum of American = Archaeology and Ethnology, Harvard University, v. 47; no. 1, With the Assistance of Wayne Untereiner and Appendices by Alfred G. Meyer (Cambridge, Mass.: The Museum, 1952).

بل إعادة خلق للعنصر المقترَض لأنّ عليه أن يتأقلم مع النموذج الثقافي الخاص بالثقافة المتقبِّلة.

مالينوفسكي (Malinowski) والتحليل الوظيفي للثقافة

على غرار ما أثارت المجادلات حول نوع من التطورية من ردة فعل بُوا التجريبية، أثار غلوّ تأويلات بعض الانتشاريين ردة فعل برونيسلاف مالينوفسكي (Bronislaw Malinowski) (1884ـ1942) عالم الأنثروبولوجيا الإنجليزي المولود مواطناً مجرياً لعائلة بولونية. فقد عارض أية محاولة لكتابة تاريخ الثقافات ذات التقاليد الشفاهية. كان يرى أنه يجب الاقتصار على الملاحظة المباشرة للثقافات في وضعها القائم، من دون محاولة العودة إلى أصولها، إذ إن ذلك يمثل تمشياً واهماً لأنه لا يَحتمل إقامةَ الحجة العلمية عليه.

ينقد مالينوفسكي تذرير الواقع الثقافي الذي تنتهي إليه بعض بحوث التيار الانتشاري المتسمة بمقاربة متحفية للظواهر الثقافية التي تُختزل في سمات تُجمَّع وتوصف لذاتها، دونما قدرة دائماً على فهم موقعها في نسق شامل. ما هو جدير بالاعتبار ليس أن تكون هذه السمة أو تلك موجودة هنا أو هناك بل أن تؤدي، ضمن كلية ثقافية ما، وظيفةً محددة. وبما أن كل ثقافة تشكل نسقاً مترابط العناصر فمن غير الوارد دراستها منفصلة:

(في كل ثقافة) تؤدي كلّ عادةٍ وكل شيء وكل فكرة وكل معتقد وظيفةُ حيوية ما وتضطلع بمهمّة ما وتمثل جزءاً من الكلية العضوية غير قابل للتعويض(3).

(3) Bronislaw Malinowski, *A Scientific Theory of Culture, and Other* =

يجب تحليل كل ثقافة من منظور تزامني، انطلاقاً من معطياتها المعاصرة لا غير. ومواجهةً للتطورية المنصرفة إلى المستقبل وللانتشارية الملتفتة إلى الماضي يقترح مالينوفسكي، إذاً، الوظيفية المركّزة على الحاضر الذي هو المقطع الزمني الوحيد الذي يمكن لعالم الأنثروبولوجيا أن يدرس خلاله المجتمعات الإنسانية، موضوعياً.

بما أن كل ثقافة تشكل كلا متجانساً فإن كل عناصر نسقٍ ثقافي يتناغم بعضها مع بعض، وهو ما يجعل كل نسق متوازناً ووظيفياً وما يفسَّر بأن كل ثقافة تسعى إلى الحفاظ على نفسها، مساويةً لذاتها. ويقلل مالينوفسكي من شأن التوجهات الداخلية إلى التغيير في كل ثقافة، إذ التغير الثقافي، بالنسبة إليه، يَرد أساساً من الخارج عبر التماس الثقافي.

بغية تفسير الخاصية الوظيفية لمختلف الثقافات بنى مالينوفسكي نظرية نوقشت بشدة، وهي المسماة بنظرية «الحاجات» والتي هي أساس **نظرية علمية في الثقافة** (عنوان أحد مؤلفاته المنشور سنة 1944). تتمثل وظيفة العناصر المكونة لثقافة ما في تلبية الحاجات الأساسية للإنسان. وقد استعار مالينوفسكي نموذجه من العلوم الطبيعية، مذكّراً أن البشر يكوّنون نوعاً حيوانياً. يحسّ الفرد بعددٍ من الحاجات الجسمانية (أن يتغذى، أن يتكاثر، أن يحمي نفسه. . .إلخ) تحدد الضرورات الأساسية، وتمثل الثقافة، تحديداً، الإجابة عن هذه الضرورات الطبيعية. وهي تجيب عنها بخلق «المؤسسات»، وهو المفهوم المركزي لدى مالينوفسكي والذي يعيّن الحلول الجماعية (المنظمة) للحاجات الفردية. المؤسسات هي العناصر الملموسة في الثقافة

Essays, With a Preface by Huntington Cairns (Chapel Hill: The University of = North Carolina Press, 1944).

والوحدات القاعدة لكل دراسة أنثروبولوجية، وهو ما لا تتصف به «السمات» الثقافية، إذ لا معنى لأية سمة إن لم يتم إرجاعها إلى المؤسسة التي إليها تنتمي. إن موضوع الأنثروبولوجيا هو دراسة لا الظواهر الثقافية المعزولة اعتباطاً بل دراسة المؤسسات (الاقتصادية والسياسية والقانونية والتربوية...) والعلاقات بين المؤسسات في علاقةٍ بالنسق الثقافي الذي فيه تندمج.

خرج مالينوفسكي بنظرية الحاجات هذه التي تدفع الأنثروبولوجيا إلى طريق مسدودة عن إطار التفكير في الثقافة ذاتها ليعود إلى دراسة الطبيعة البشرية التي يجهد نفسه بشيء من الاعتباط في تحديد حاجاتها التي يضع فيها قائمة ويقيم لها تصنيفاً ضعيفي الإقناع. لقد انتهى به تصوره «البيولوجي» للثقافة إلى صرف انتباهه حصراً، إلى الظواهر التي تعزز الفكرة التي بناها عن الاستقرار المتناغم الخاص بكل ثقافة. وهكذا تظهر حدود الوظيفية، فهي تبدو عاجزة عن التفكير في التناقضات الثقافية الداخلية، وفي ما لم يعد وظيفياً، وحتى في الظواهر الثقافية المَرَضية.

على أن فضل مالينوفسكي الكبير كان في بيانه أن ليس بالإمكان دراسة ثقافة من خارجها، فما بالك بدراستها عن بعد. ولعدم قناعته بالملاحظة المباشرة في «الميدان» كان هو من أكسب الصفة النسقية لاستخدام المنهج الإثنوغرافي المسمى «ملاحظة بالمشاركة» (والعبارة من ابتداعه)، نمطاً وحيداً لمعرفةٍ عميقة بالآخرية الثقافية قادرةٍ على الإفلات من المركزية الإثنية. في مجرى تحقيق ميداني مكثف وطويل المدى يقاسم عالم الإثنولوجيا السكان حياتهم ويسعى جاهداً للنفاذ إلى ذهنيتهم الخاصة، عبر تعلم اللسان المحلي ومن خلال الملاحظة الدقيقة لظواهر الحياة اليومية، بما في ذلك الأكثر تفاهة من بينها والأكثر افتقاداً (ظاهرياً) للدلالة. يتعلق الأمر أساساً بفهم وجهة نظر الأهلي.

من شأن هذا التمشي الصبور، حصراً، أن يمكّن من إبراز تدريجي للتعالق الموجود بين الظواهر الملحوظة وأن يمكّن، بالتالي، من تعريف ثقافة المجموعة المدروسة.

مدرسة «الثقافة والشخصية»

اتّجهت الأنثروبولوجيا الأمريكية في مسعاها المتصل لتأويل الاختلافات الثقافية بين المجموعات البشرية، تدريجياً ومنذ السنوات الثلاثين، نحو سبيل جديد. على أساس اعتبار أن دراسة الثقافة كانت تنجَز، حتى حينه، بطريقة مفرطة في التجريد، وأن الصلات الموجودة بين الفرد وثقافته لم تؤخذ في الحسبان، حرص عدد من علماء الأنثروبولوجيا على فهم كيفية استنباط الكائنات البشرية لثقافتها وعيشها. إنّ الثقافة، بالنسبة إليهم، لا توجد بوصفها حقيقة «في ذاتها» خارج الأفراد، حتى وإن كان لكل ثقافة استقلال نسبي عن هؤلاء. المسألة، إذاً، هي أن نوضّح كيف تحضُر ثقافتهم فيهم، وكيف تجعلهم يفعلون، وأن نوضّح السلوكات التي تثيرها، ذلك أن الفرضية هي، تحديداً، أن كل ثقافة تحدد أسلوباً من التصرف المشترك بين مجموع الأفراد المنتمين إلى ثقافة ما. هنا يكمن ما يُكسب الثقافةَ وحدتَها وما يضفي عليها خصوصيتها بالنسبة إلى الثقافات الأخرى. إنّ الثقافة تقارَب، دائماً إذاً، بوصفها كليةً ويتركز الانتباه، دائماً، على التقطعات بين الثقافات المختلفة، ولكن نمط التفسير يتغير.

كان إدوارد سابير (Edward Sapir) (1884ـ1939) من أوائل من أسف لسلبية ما مثّلته محاولات إعادة تركيب انتشار السمات الثقافية من إفقار للواقع. ما هو موجود، بالنسبة إليه، ليس عناصر ثقافية تنتقل، كما هي، من ثقافة إلى أخرى، في استقلال عن الأفراد، بل تصرفات أفراد ملموسة خاصة بكل ثقافة، بإمكانها أن تفسّر هذا

الاقتراض الثقافي المعين أو ذاك[4].

تشكل تيارٌ نظري مارس، لاحقاً، نفوذاً كبيراً على الأنثروبولوجيا الأمريكية نُعِت بمدرسة «الثقافة والشخصية». في المصطلح بعض المغالاة، ولا شك، لأنّ التنوع كبير في ما بين توجهات الباحثين ومناهجهم، إذ البعض، مثلاً، أكثر استشعاراً لأثر الثقافة في الفرد، وآخرون لردود فعل الفرد تجاه الثقافة. على أنهم مشتركون في التعلق بأخذ مكاسب علم النفس وعلم النفس التحليلي في الحسبان ومنفتحون على تداخل الاختصاصات. ولكن إشكاليتهم تقلب المنظور الفرويدي، إذ ليس الليبيدو، بالنسبة إليهم، هو الذي يفسر الثقافة بل إن عُقد الليبيدو، على العكس من ذلك، هي التي تفسَّر بأصلها الثقافي.

إن السؤال الأساسي الذي يطرحه باحثو هذه «المدرسة» على أنفسهم هو سؤال الشخصية. فمن دون أن يشككوا في وحدة الإنسانية، سواء على المستوى البيولوجي أو على المستوى النفسي، يتساءل هؤلاء المؤلفون عن آلية التغيير التي تنتهي بأفراد ذوي طبيعة متماثلة، في البدء، إلى اكتساب أنماط من الشخصية مختلفة ومميِّزة لمجموعات معينة. إن فرضيتهم الأساسية هي أن تعدد الثقافات يناسبه، وجوباً، تعدد أنماط الشخصية.

رُوث بينيدكت (Ruth Benedict) و«الأنماط الثقافية»

إن أعمال رُوث بينيدكت (1887–1948)، تلميذة بُوا ثم

(4) Edward Sapir, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality*, Edited by David G. Mandelbaum (Berkeley, CA.: University of California Press, 1949).

مساعدته، مكرسة، في جزء كبير منها، لتعريف «الأنماط الثقافية» المتميّزة بتوجهاتها العامة التي تقوم، بصورة ما قبليّة، بالانتقاءات ذات الدلالة من بين كل الخيارات الممكنة. تضع بينيدكت فرضية وجود «قوس ثقافي» يشمل كل الإمكانات الثقافية في كل المجالات، باعتبار أن كل ثقافة لا يمكنها إلا تحيين برج واحد من هذا القوس. تبدو الاختلافات الثقافية محددة، إذا، بـ «نمط» معين أو أسلوب. وهذه الأنماط الثقافية الممكنة لا تتعدّد بصورة غير محدودة بسبب حدود «القوس الثقافي»، ولذلك من الممكن تصنيفها بعد تحديدها. ولئن كانت بينيدكت مقتنعة بما لكل ثقافة من خصوصية فهي لا تغفل التأكيد على أن تنوع الثقافات ممكن رده إلى عدد معين من الأنماط المميزة.

اشتهرت بينيدكت، خاصة، باستخدامها النسقي لمفهوم «Pattern of Culture»(*) (الذي أمدها بعنوان مؤلفها الأكثر انتشاراً والمنشور سنة 1934) على رغم أنها لم تكن هي التي ابتدعته حقاً. كانت الفكرة موجودة، قبلها، لدى بُوا وسابير. كل ثقافة تتميز، بالنسبة إليها، بما تسميه «Pattern»، أي بهيئة معينة، بأسلوب ما، بنوع من النموذج إذا جاز القول. وهذا المصطلح الذي لا مرادف له في الفرنسيّة يتضمّن فكرة الكلية المتجانسة والمنسجمة.

كل ثقافة هي ثقافة منسجمة لأنها تتناسب مع الأهداف التي تنشُد والمتصلة باختياراتها ضمن تشكيلة الاختيارات الثقافية الممكنة. وهي تنشد هذه الأهداف من دون علم الأفراد ولكن من خلالهم، بفضل المؤسسات (التربوية منها خاصة) التي تصوغ تصرفاتهم، في

(*) بالإنجليزية في النص، ونثبتها على صورتها هذه كلما وردت بها في النص الأصلي (المترجم).

تطابق مع القيم السائدة الخاصة بها. ليس ما يحدد الثقافة، إذاً، هو وجود هذه السمة أو تلك أو مركب السمات الثقافية هذا أو ذاك، أو غيابهما، بل توجهها الشامل صوب هذا الاتجاه أو ذاك، أي ما لها من «Pattern» في الفكر والعمل منسجم إلى هذا الحد أو ذاك. ليست الثقافة هي ما تحاذى من السمات الثقافية بل طريقة منسجمة في الجمع بين هذه السمات. كل ثقافة تمدّ الأفرادَ، في معنى ما، بـ «ترسيمة» لاواعية لكل أنشطة الحياة.

لِهذا يجب اعتبار أن وحدة الدراسة الدالة هي «الهيئة الثقافية»، وذلك بغية إدراك منطقها الداخلي. وقد جسدت بينيدكت منهجها بدراستها، دراسةً مقارنة، نموذجين ثقافيين متباعدين: نموذج هنود البويبلو (Pueblo) في المكسيك الجديد، وخاصة منهم الزوني (Zuñi) (امتثاليون ووديعون ومتضامنون بشدة ومقدرون للآخرين ومتزنون في التعبير عن مشاعرهم)، ونموذج جيرانهم هنود السهول، ومن ضمنهم الكواكيوتل (Kwakiutl) الطموحون والفردانيون والعدوانيون، بل العنيفون ذوو النزوع البيّن نحو الغلو العاطفي. لقد نعتت الأول بـ «النمط الأبولوني»(*) والثاني بـ «النمط الديونوزوسي»(**) (والاقتباس من نيتشه واضح)، مقدرةً أن هناك ثقافات ترتبط بهذين النموذجين القصويين، إلى هذا الحد أو ذاك، وأن أنماطاً وسيطة تتخللهما[5].

مارغريت ميد (Margaret Mead) والنقل الثقافي

في تزامن مع بينيدكت، اختارت مارغريت ميد (1901–1978) أن

(*) نسبة إلى أبولون إله الجمال والنور والفنون لدى الإغريق (المترجم).

(**) نسبة إلى ديونوزوس إله الكروم والخمر والخلق لدى الإغريق (المترجم).

(5) Ruth Benedict, *Patterns of Culture*, With a New Foreword by Mary Catherine Bateson; Pref. by Margaret Mead (Boston: Houghton Mifflin, 1934).

توجه أبحاثها إلى الطريقة التي يتلقى بها الفرد ثقافته والآثار التي تنجر عن ذلك في تكوين الشخصية. إن صيرورة النقل الثقافي والتنشئة الاجتماعية للشخصية، إذاً، هما ما قررت وضعه في مركز تفكيرها وتحقيقاتها. لقد حللت، تبعاً لذلك، نماذج تربية مختلفة من أجل فهم ظاهرة انطباع الثقافة في الفرد ولتفسير المظاهر السائدة في شخصيته والعائدة إلى صيرورة الانطباع هذه.

لقد كان بحثها الأكثر دلالة في هذا الميدان هو الذي أنجزته في إقيانوسيا(*) عن ثلاثة مجتمعات من غينيا الجديدة، وهي: الأرابيش (Arapesh)، والموندوغومور (Mundugomour)، والشامبولي (Chambuli)[6]. فقد أظهرت، من خلال هذه الحالات، أن الشخصيات الذكورية والأنثوية المزعومة التي يظن أنها كونية لأنه يعتقد أنها من طبيعة بيولوجية لا توجد على ما نتخيّله في كل المجتمعات، بل إن عدداً من المجتمعات لها نسق ثقافي في التربية لا يشدّد على معارضة الأولاد بالبنات على مستوى الشخصية.

يبدو كل شيء لدى الأرابيش منظماً خلال الطفولة المبكرة بحيث يصبح أرابيش المستقبل، رجلاً أكان أم امرأة، كائناً وديعاً وحساساً وخدوماً، في حين أن أثر نسق التربية لدى الموندوغومور يميل، بالأحرى، إلى تأجيج التنافس، بل العدوانية، سواء لدى الرجال أو لدى النساء أو بين الجنسين. يدلَّل الأطفال في المجتمع الأول من دون تمييز في الجنس، ويربى الأطفال في المجتمع الثاني على الشدة لأنه غير مرغوب فيهم، أولاداً أكانوا أم بناتاً. يُنتج هذان المجتمعان، جرّاء

(*) تشمل أستراليا وعدداً من الأرخبيلات الواقعة في المحيط الهادي بين آسيا غرباً وأمريكا شرقاً (المترجم).

(6) Margaret Mead, *Sex and Temperament in Three Primitive Societies* (New York: W. Morrow and Company, 1935).

طرقهما الثقافية، نمطين من الشخصية متعارضين تماماً، ولكنهما، في المقابل، يشتركان في نقطة وهي أن عدم تمييزهما بين «نفسية أنثوية» و«نفسية ذكورية» لا يوجِد شخصيةً ذكورية أو أنثوية مخصوصة. ووفق التصور الاعتيادي لمجتمعنا يبدو لنا الأرابيش، رجلاً أكان أم امرأة، ذا شخصية أقرب إلى الأنثوية. والموندوغومور، رجلاً أكان أم امرأة، ذا شخصية أقرب إلى الذكورية، ولكن تقديم الوقائع على هذا النحو هو نقيض المعنى.

على العكس من ذلك يرى الشامبولي، أي المجموعة الثالثة، كما نفعل نحن، أن نفسيات الرجال مختلفة عن نفسيات النساء اختلافاً عميقاً. ولكنهم، وعلى نقيض ما نرى، يعتقدون أن المرأة بـ «طبيعتها» ذات مبادرة وحركية ومتضامنة مع بنات جنسها ومنفتحة، في حين أن الرجل، في المقابل، حساس وأقل وثوقاً بنفسه وكثير الاهتمام بمظهره ويسير الانقياد إلى الغيرة من أقرانه. ذلك أن من يمسك بزمام السلطة الاقتصادية ومن يؤمّن الأساسي من قوت المجموعة لدى الشامبولي هن النساء، في حين ينصرف الرجال رئيسياً إلى أنشطة احتفالية وجمالية كثيراً ما تضع البعض منهم في منافسة البعض.

لقد أمكن لماغريت ميد أن تؤكد ما عززته تحاليلها هذه:

> إن عدداً من السمات إن لم تكن كل السمات التي ننعتها بالذكورية أو الأنثوية هي، بالنسبة الى الكثيرين منا، محدَّدة جنسياً بطريقة سطحية كتلك التي نحدد بها الثياب وأساليب السلوك أو تصفيف الشعر التي يخص بها عصر ما هذا الجنس أو ذاك[7].

---

(7) انظر المصدر نفسه، وانظر ايضاً: Margaret Mead, *Moeurs et sexualité en Océanie*, terre humaine, traduit de l'américain par Georges Chevassus (Paris: Plon, 1963), p. 252.

هكذا، إذاً، لا تفسَّر الشخصية الفردية بخاصيات بيولوجية (كالجنس هنا) بل بـ «النموذج» الثقافي الخاص بمجتمع معين والذي يحدد تربية الطفل. فمنذ لحظات الحياة الأولى يتشرب الفرد هذا النموذج عبر نسق كامل من المحفّزات والنواهي، صريحة وغير صريحة، تدفع به، وقد أصبح كهلاً، إلى امتثالٍ لاواع للمبادىء الأساسية للثقافة. تلك هي الصيرورة التي أسماها علماء الأنثروبولوجيا «الترسيخ الثقافي». إن بنية الشخصية البالغة والناتجة من نقل الثقافة عن طريق التربية تتأقلم، مبدئياً، مع نموذج هذه الثقافة. كما أن اللاسوية النفسية الموجودة والموصومة في كل مجتمع تفسَّر بالكيفية نفسها، لا بطريقة مطلقة (كونية)، بل بطريقة نسبية على أنها نتيجةٌ لِعدم تأقلم الفرد المعتبر «غير سوي» بالنسبة لِتوجه ثقافته الأساسي (شأن الأرابيش الأنوي والعدواني أو الموندوغوموري الوديع والغيري). ثمة، إذاً، صلة قوية بين النموذج الثقافي ونهج التربية ونمط الشخصية السائد.

لينتون (Linton) وكاردينار (Kardiner) و«الشخصية الأساسيّة»

لا تُعرَّف الثقافة، إذاً، بالنسبة إلى علماء الأنثروبولوجيا المنتمين إلى مدرسة «الثقافة والشخصية» إلا من خلال الناس الذين يعيشونها. إن الفرد والثقافة يُتصوّران على أنهما حقيقتان متميّزتان، ولكنهما لا ينفصلان، بل تفعل الواحدة منهما في الثانية بحيث لا يمكن أن نفهم إحداهما إلا في علاقتها بالأخرى.

ولكن عالم الأنثروبولوجيا لا يحتفظ من الفرد إلا بما يكون في نفسيته مشتركاً بين كل أعضاء المجموعة الواحدة، ذلك أن الجانب الفردي المحض من الشخصية يُحيل، فعلاً، إلى اختصاص آخر هو علم النفس. يسمّي رالف لينتون (1893-1953) جانب الشخصية

المشترك هذا «الشخصية الأساسية»، وهي بالنسبة إليه محددة، مباشرةً، بالثقافة التي إليها ينتمي الفرد. لا يجهل لينتون تنوع النفسيات الفردية، بل هو يرى أن تشكيلة مختلف النفسيات موجودة في كل ثقافة. وما يتغير من ثقافة إلى أخرى هو سيادة هذا النمط أو ذاك من الشخصية. ليس ما يهمه، بوصفه عالم أنثروبولوجيا، التنوّعات النفسية الفردية بل ما يتقاسمه أعضاء المجموعة الواحدة على مستوى التصرف والشخصية.

كان لينتون، عبر مواصلته أبحاث بينيدكت وميد النظرية، يسعى، منطلقاً من تحقيقات في جزر المركيز(*) ومدغشقر، إلى أن يبيّن أن كل ثقافة تُؤْثر من بين كل الأنماط الممكنة نمط شخصية يصبح عندها نمطاً «اعتيادياً» (أي ممتثلاً للمعيار الثقافي ومعترفاً به اجتماعياً على أنه اعتيادي). هذا النمط الاعتيادي هو «الشخصية الأساسية»، وبتعبير آخر هو «الأساس الثقافي للشخصية» (بحسب العبارة التي أصبحت، سنة 1945، عنوان واحد من مؤلفاته) والذي يكتسبه كل شخص عن طريق نسق التربية الخاص بمجتمعه.

كان هذا الجانب من المسألة، أي اكتساب الشخصية الأساسية بالتربية، موضوعَ بحوث مخصوصة أجراها أبرام كاردينار (1891-1981) ذو التكوين في علم النفس التحليلي والذي عمل بتعاون وثيق مع رالف لينتون. لقد درس كيفيةَ تكوّن الشخصية الأساسية لدى الفرد عبر ما سمّاه «المؤسسات الأولية» الخاصة بكل مجتمع (وهي العائلة والنسق التربوي في الدرجة الأولى)، وارتداداً كيفيةَ ردّ فعل هذه الشخصية الأساسية على ثقافة المجموعة، وذلك بإنتاجها، عبر نوع من آلية الإسقاط، «مؤسسات ثانوية» (أنساق قيم وعقائد، على وجه

(*) جزء من أرخبيل بولينيزيا الفرنسية في جنوب المحيط الهادي (المترجم).

الخصوص) تعوّض عن الكبت الذي تحدثه المؤسسات الأولية، وتنتهي بالثقافة إلى التقدم خطوة خطوة[8].

أما لينتون فقد سعى إلى تجاوز تصوّر بالغ الجمود للشخصية الأساسية. كان، فضلاً عن ذلك، يعيب على بينيدكت ما أقدمت عليه من اختزال في ربطها كل ثقافة بنمط ثقافي محدد واحد يتناسب مع نمط سائد من السلوك. كان يقر بإمكانية وجود أنماط «عادية» للشخصية، عديدة في الآن نفسه، ضمن الثقافة الواحدة لأن أنساق قيم متعددة تتعايش في عدد كبير من الثقافات.

يرى لينتون أنه يجب أخذ تنوع الأوضاع ضمن المجتمع الواحد بنظر الاعتبار، إذ ليس بمستطاع أي فرد أن يؤلف في ذاته مجموع الثقافة التي إليها ينتمي. ما من فرد يمتلك معرفة كاملة بثقافته. إنه لا يعرف من ثقافته إلا ما يكون له ضرورياً حتى يمتثل لما تمليه مختلف أوضاعه (الخاصة بجنسه وعمره وظروفه الاجتماعية إلخ. . .) وحتى يضطلع بالأدوار الاجتماعية التي تنجر عنها. إنّ وجود أوضاع مختلفة يؤدي، إذاً، إلى هذه التعديلات الدالة، إلى هذا الحد أو ذاك، على الشخصية الأساسية الواحدة التي تمثلها «شخصيات الأوضاع» (Personnalités)[9].

بالإضافة إلى ذلك، دقق لينتون وكاردينار، لدى مواصلتهما التفكير في التفاعل بين الثقافة والفرد، أن الفرد ليس مؤتمَنَ ثقافتِه السلبي. وهكذا عرّف كاردينار الشخصية الأساسية على النحو التالي:

---

(8) Abram Kardiner, *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization*, With a Forew. and Two Ethnological Reports by Ralph Linton (New York: Columbia University Press, 1939).

(9) Ralph Linton, *The Cultural Background of Personality*, The Century Psychology Series (New York; London: D. Appleton-Century Company, Incorporated, [1945]).

هي هيئة نفسانية مخصوصة، خاصة بأفراد مجتمع معين، تتجلّ في نوع من أسلوب السلوك الذي يوشّيه الأفراد بتنويعاتهم المتفردة[10].

إنّ أي فرد، ولكونه شخصاً متفرداً ذا سِمات متفردة (حتى وإن كانت نفسيته قد استدمجت إلى حد كبير الشخصية الأساسية)، وبوصفه كائناً بشرياً ذا استعداد أساسي للخلق والتجديد، يساهم في تغيير ثقافته بطريقة غير قابلة للإدراك، في الغالب، وبالتالي في تغيير الشخصية الأساسية. بتعبير آخر، لكل فرد طريقته الخاصة في استبطان ثقافته وعيشها، منطبعاً بها بالغ الانطباع. إنّ تراكم التنويعات الفردية (الخاصة باستبطان الثقافة وعيشها) انطلاقاً من الموضوع المشترك الذي تمثله الشخصية الأساسية يمكّن من تفسير تطور الثقافة الداخلي الذي يتمّ، غالباً، بإيقاع بطيء.

تظهر كل الاعتبارات السابقة أنه لا يمكن الخلط بين استنتاجات لينتون وكاردينار بصدد الشخصية الأساسية والنظريات الرومنطيقية بصدد «روح» الشعوب و«عبقريتها». أن يكون علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيون انطلقوا من التساؤل نفسه الذي انطلق منه بعض الكتّاب أو الفلاسفة، الألمان خصوصاً، بصدد الخاصية الأصلية لكل شعب، فهذا لا يعني، بالمقابل، أنهم يقدّمون عنه الإجابات ذاتها. إن للينتون وكاردينار تصوراً مرناً للنقل الثقافي يفسح المجال لتنويعات فردية ولا يهمل مسألة التغير الثقافي، ولذلك فإنّ مقاربتهما للثقافة وللشخصية هي، إذاً، حركية أكثر مما هي سكونيّة.

دروس الأنثروبولوجيا الثقافية

كانت أعمال الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية محل انتقادات

(10) Kardiner, Ibid.

كثيرة، وذلك مشروع تماماً، في حد ذاته، ضمن النقاش العلمي. ولكن ما هو أقل مشروعية هو العرض المختزل، غالباً، وشبه الشائن أحياناً، الذي قدّم في فرنسا خصوصاً، أطروحات الثقافتيّين.

إن الجانب الأكثر قابلية للمناقشة في ذلك العرض هو شموليته. فالثقافتية معروضة على أنها نسق نظري موحّد، في حين أن الأصح هو الحديث عن «ثقافتيات». يتم جرد سلسلة كاملة من الانتقادات الموجهة إلى الثقافتية من دون إيضاح أن عدداً كبيراً منها كان صاغه، بدايةً، ثقافتيون ليواجهوا به ثقافتيين آخرين. لقد كان ثمة دائماً نقد داخلي ضمن الأنثروبولوجيا الثقافية. كما أن اقتراحات الثقافتية النظرية كانت، دائماً، تُقدَّم تدريجياً وعبر تصحيح بعض الاقتراحات السابقة. إن بالإمكان أن نسجّل لدى أغلب الباحثين، إذا ما تناولناهم فرادى، تطوراتٍ ملموسة في فكرهم، على امتداد مساراتهم المهنية.

إن نقد الجوهرانية أو الماهيانية التي تتمثل في تصور الثقافة واقعاً في ذاته، والذي كثيراً ما وُجّه إلى الثقافتيين، لا ينطبق حقاً إلا على كروبر الذي كان يعتبر أن الثقافة تنتمي إلى مجال «ما فوق العضوي»، بوصفه مستوى مستقلاً من الواقع، يخضع إلى قوانين مخصوصة، ويُكسب هذا الواقع، بالتالي، وجوداً خاصاً، مستقلاً عن فعل الأفراد، خارجاً عن مراقبتهم[11]. يمكن، أيضاً، أن نلمح نوعاً من الجوهرانية لدى بينيدكت التي كانت ترى أن كل ثقافة تنشد هدفاً في علاقةٍ مع توجه ما لها من «Pattern»، من دون علم الأفراد. ولكن أغلب علماء الأنثروبولوجيا من مدرسة «الثقافة والشخصية» ردوا الفعل إزاء خطر تشييء الثقافة. وقد أكدت مارغريت ميد بوضوح أن

(11) Alfred Louis Kroeber, «The Superorganic,» *American Anthropologist*, vol. 19, no. 2 (1917).

الثقافة تجريد (وهو ما لا يعني أنها وهم). وهي تقول إن ما هو موجود هم أفراد يخلقون ثقافتهم وينقلونها ويحولونها، إذ ليس بمستطاع عالم الأنثروبولوجيا أن يعاين ثقافة على الميدان، بل إن ما يعاينه هو سلوكات أفراد، ليس إلاّ. لقد كان كل جهد الثقافتيين القريبين من ميد منصبّاً على فهم الثقافات، انطلاقاً من سلوك الأفراد الذين «هم الثقافة»، بحسب تعبير ميد.

اتُّهمت الثقافتية (بصيغة المفرد)، أيضاً، بعرض تصور للثقافة سكوني وجامد. ولقد بينا أعلاه أن وجاهة هذا النقد ضعيفة الأساس. فالثقافتيون لا يعتقدون في ثبات الثقافات، وهم متنبهون للتطورات الثقافية. إنهم يسعون إلى تفسيرها بالاستناد إلى لعبة التنويعات الفردية في اكتساب الثقافة، فوفقاً لتاريخه الشخصي الذي يكسبه نفسيةً متفردة يعيد الفرد «تأويل» ثقافته بطريقة مخصوصة. إن مجموع إعادات التأويل الشخصية وتفاعلها يدفعان بالثقافة نحو التطور. وتشدد مارغريت ميد على أن الثقافة ليست «معطى» يتقبله الفرد، عبر التربية، كُلاًّ، مرة واحدة وإلى الأبد. فالثقافة لا تُنقل مثل الجينات، بل إنّ الفرد «يتملك» ثقافته تدريجياً، طوال حياته، وهو لا يقدر، أبداً، على أية حال، على اكتساب كل ثقافة مجموعته.

إنّ الجدال الأهم شأناً بصدد الأنثروبولوجيا الثقافية هو ذاك الذي يتعلق بالمقاربة النسبية للثقافات التي تؤكد على تعدد الثقافات أكثر مما تؤكد على وحدة الثقافة. وتعالَج الثقافات، بحسب هذه المقاربة، بوصفها كليات مخصوصة مستقلة الواحدة منها عن الأخرى، وبالتالي تتوجب دراسة كل ثقافة لذاتها، في منطقها الداخلي الخاص. إن كل المسألة هي معرفة ما إذا كانت النسبية الثقافية مجرد ضرورة منهجية أم هي تصور نظري أيضاً؟

إن علماء الأنثروبولوجيا الثقافيين هم، أحياناً، غامضون بما فيه

الكفاية حيال هذه المسالة. بدايةً، كانت النسبية الثقافية مع بُوا ردةَ فعل منهجية ضد التطورية. لم يكن الأمر يتمثل في إدّعاء أن مختلف الثقافات غير قابلة، مطلقاً، للمقارنة في ما بينها، بل في تأكيد عدم جواز مقارنتها إلا بعد دراستها، كلّ واحدة منها لذاتها وبطريقة شاملة. ولا شك في أن وهماً ما يكمن في الاعتقاد في إمكانية تحديد ثقافة معينة بيسر وتدقيق حدودها وتحليلها على أنها وحدة غير قابلة للرد إلى أخرى. على أن ذلك لا يُبطل فائدة أن نتصرّف ولا ضرورة أن نتصرّف، على المستوى المنهجي، «كما لو» كانت هناك ثقافة معينة لها كيان منفصل ولها استقلال حقيقي، حتى وإن لم يكن هذا الاستقلال، في الواقع، إلا استقلالاً نسبياً، بالنسبة إلى الثقافات المجاورة الأخرى.

قطعاً، لم يتوفق الثقافتيون إلى وضع تعريف نهائي لـ «طبيعة الثقافة» على حد عبارة كروبر[12]. لقد ظلت المناقشة مفتوحة. ولم تتوقف الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية عن المساهمة فيها بمواصلة الأبحاث بطريقة تجديدية غالباً. ومع ذلك، فإن دروس الثقافتية (أو الثقافاتيات) أصبحت غنية بالتعاليم. لم يعد من الممكن اليوم إنكار وجود طرق أخرى للعيش والتفكير على اعتبار أن هذه الطرق ليست تجلياً لما تقادم عهده، وبالأحرى لما يُعتبر «وحشية» أو «بربرية». إننا ندين لهذه الدروس بإبراز نسبيّة التجانس في كل الأنساق الثقافية: كل واحد منها هو تعبيرة مخصوصة عن إنسانية واحدة، مساوية في أصالتها لكل التعبيرات الأخرى.

ساهم الباحثون الثقافتيون بفعالية في إجلاء الالتباسات بين ما كان من مجال الطبيعة (لدى الإنسان) وما كان من مجال الثقافة. كانوا

(12) Alfred Louis Kroeber, *The Nature of Culture* ([Chicago]: University of Chicago Press, [1952]).

شديدي التنبه إلى ظواهر تجسيد الثقافة، بالمعنى الحرفي للكلمة، مبيّنين أن الجسد ذاته متأثر بفعل الثقافة. إن الثقافة، كما يشرحون، «تؤوّل» الطبيعة وتحوّلها. حتى الوظائف الحيوية «تزوّدها» الثقافة بـ «معلوماتها»: الأكل والنوم والتزاوج والوضع، بل التغوط أيضاً والتبوّل، أضف إلى ذلك المشي والجري والسباحة، الخ... كل ممارسات الجسد هذه التي تبدو طبيعية تحدّدها، بعمق، كل ثقافة معينة، وهو ما تولّى مارسال موص بيانه سنة 1936 في دراسته عن **تقنيات الجسد**: نحن لا نجلس ولا نضطجع ولا نمشي بالطريقة ذاتها من ثقافة إلى أخرى، فلا يمكن معاينة الطبيعة لدى الكائن البشري إلا وقد حولتها الثقافة.

ندين لمدرسة «الثقافة والشخصية» بتسليط الضوء على أهمية التربية في صيرورة التمايز الثقافي. إن التربية ضرورية ومحدِّدة لدى الإنسان لأنه لا برنامج وراثياً لدى الكائن البشري، عملياً، يرشد تصرفه. ويرى علماء الحياة أنفسهم أن البرنامج (الوراثي) الوحيد للإنسان هو التقليد والتعلم. كما أن الاختلافات الثقافية القائمة بين المجموعات البشرية قابلة إذاً للتفسير، في جزئها الأعم، بأنساق تربية مختلفة تشمل طرق تنشئة الرضع (الإرضاع والعناية بالجسد وكيفية الإرقاد والفطام الخ...) البالغة الاختلاف بين مجموعة وأخرى.

اجتهد ثلاثة باحثين أمريكيين في تفسير سبب وجود طقوس تعليم لصغار السن زمن بلوغهم في بعض المجتمعات وغيابها في أخرى. وقد رأوا أنه بمستطاعهم إقامة ارتباط بين تبعيةٍ لصيقة بالأم في مجرى الطفولة المبكرة ومأسسة تلك الطقوس. فكلما كان تنظيم الإرقاد يفترض أن الأم والابن ينامان معاً وأن يَستبعِد الأب، طوال أشهر عديدة لا بل لعديد السنوات، من المضجع المشترك، كانت طقوس التعليم، وهي أعلى قمم التكوين البيداغوجي الحقة، صارمةً

بصفة خاصة. تجري الأمور في هذه الحالة كما لو كان الآباء، لحظة بلوغ أبنائهم جسدياً، يقررون إبعادهم عن نفوذ أمهاتهم وتأكيدَ سطوتهم عليهم، توقياً لأية ثورة، مدمجين إياهم، في آن واحد، في العالم الذكوري[13].

الثقافة واللسان واللغة (Culture, langue et langage)

غذت الصلة اللصيقة بين اللسان والثقافة على الدوام تعليقات كثيرة. بنى هاردر، وهو من أوائل من استخدم لفظ «ثقافة» استخداماً نسقياً، تأويلَه لتعدد الثقافات على تحليل تنوع الألسنة[14].

اجتهد سابير في بلورة نظرية للعلاقات بين الثقافة واللغة ترى أنه ليس على الباحث أن يعتبر اللسان موضوعاً مفضلاً للأنثروبولوجيا فحسب، إذ هو ظاهرة ثقافية في تمامها، بل أن يدرس الثقافة أيضاً بوصفها لغة. وعلى عكس التصورات الماهوية للثقافة كان سابير يحددها على أنها مجموع معان تصاغ في التفاعلات الفردية. الثقافة، بالنسبة إليه، هي أساساً نسق اتصال[15]. إنّ الفرضية المسماة «سابير - وورف» (التي تعتبر اللغة مصنّفة للتجربة المحسوسة ومنظّمة لها) والتي عدّلها سابير، نافياً وجود ترابط مباشر بين نموذج ثقافي ما وبنية لغوية، وجّهت سلسلةً كاملة من البحوث في التأثير الذي يمارسه اللسان في نسق تمثلات شعب ما. يترابط اللسان والثقافة في علاقة تبعية متبادلة قوية: إن من بين

(13) J. Whitting, R. Kluckhohn et A. Anthony, «La Fonction des cérémonies d'initiation des mâles à la puberté,» dans: *Psychologie sociale: Textes fondamentaux anglais et américains*, choisis, presentés et traduits par André Lévy (Paris: Dunod, 1977-).

(14) Johann Gottfried Herder, *Abhandlung über den Ursprung der Sprache*, 1774.

(15) Edward Sapir, *Language, an Introduction to the Study of Speech* (New York: Harcourt, Brace and Company, 1921).

وظائف اللسان نقل الثقافة ولكنه، هو ذاته، مطبوع بها.

إنّ ليفي ستروس الذي تدين الأنثروبولوجيا البنيوية عنده بالكثير لمنهج التحليل البنيوي في الألسنية قد أكّد هو أيضاً، تعقّدَ العلاقات بين اللغة والثقافة: «إن مشكل العلاقات بين اللغة والثقافة لمن أعقد المشكلات. يمكن لنا بداية أن نعالج اللغة بوصفها «نتاجاً» للثقافة، إذ اللسان المستخدم في مجتمع يعكس الثقافة العامة الخاصة بالسكان. ولكن اللغة، في معنى آخر، هي جزء من الثقافة، إذ هي تمثل عنصراً من بين عناصرها (...)، ولكن الأمر لا ينتهي عند هذا الحد: من الممكن، أيضاً، معالجة اللغة بوصفها شرطَ الثقافة، وذلك في منحيين: دياكروني، إذ إن الفرد يكتسب ثقافة مجموعته بواسطة اللغة على وجه الخصوص. نعلّم الطفل ونربيه عبر الكلام ونؤنبه ونثني عليه باستخدام الألفاظ. وإذا ما اتخذنا زاوية نظر أكثر نظرية تبدت اللغة بوصفها شرطَ الثقافة أيضاً، باعتبار أن الثقافة لها هندسة مماثلة لهندسة اللغة. كلّ منهما ينبني بواسطة تعارضات وترابطات، وبتعبير آخر بواسطة علاقات منطقية. ويصح الأمر إلى الحد الذي يمكن أن نعتبر معه اللغةَ مؤسّسةً موكولٌ إليها تقبّل بُنى أكثر تعقيداً أحياناً من بُناها، ولكنها من نوعها ذاته وتناسب الثقافة المعنية من أوجه مختلفة»[16].

هناك، عدة أبحاث لاحقة، على الرغم من عدم انتسابها إلى الثقافتية وعدم أمكانية التطابق معها، استوحت أعمالَ الأنثروبولوجيين الأمريكيين في التربية. لقد تولت جاكلين رابين (Jacqueline Rabain) بيانَ أن تربية صغير الولوف (Wolof) في السينيغال تبجل العلاقة مع الآخر. وعلى العكس مما نلاحظ في المجتمعات الغربية المعاصرة، تجتهد بيداغوجيا الولوف في عدم إفراد الطفل حتى يتيسر اندماجه

(16) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958-), pp. 78-79.

الاجتماعي. لذلك يُمتنَع عن الثناء على الأبناء وكذلك على الوالدين في ما يتعلق بأبنائهم، فلا يكون ذلك إلا بصفة معكوسة. ويمكن للثناء، بالنسبة إلى الولوف، أن يكون جالباً للنحس، إذ هو يسم بالخصوصية، وبالتالي يهمش. الملاحظات الوحيدة المقبولة في ما يتعلق بالأطفال هي تلك التي تؤكد على ما يمكن أن يكون في سلوكهم محل «تأويل على أنه علامات اندماج اجتماعي في طور التحقق»[17]. إنّ بيداغوجيا الولوف، هي جوهرياً، بيداغوجيا اتصال، إذ إن تعلّم الاستخدام الاجتماعي للكلام، بما هو عليه من تقنين، هو في الآن ذاته، «تعلم لنحو العلاقات الاجتماعية»[18]. كما أن المكتسبات الاجتماعية ذات شأن أهم، في نهاية المطاف، من شأن المكتسبات التقنية التي لا يكون تعلمها نسقياً، وأهم كذلك من شأن ازدهار الطفل الشخصي.

لقد اغتنى مفهوم الثقافة في سياق الثقافتيات المختلفة اغتناء بالغاً، فلم تعد الثقافة تتبدى على أنها تجميع سماتٍ مبعثرة، بل بوصفها مجموعاً منظماً من العناصر المترابطة، إذ أصبح تنظيمها له الأهمية ذاتها التي لمحتواها إن لم تكن أهميته أكبر.

ليفي ستروس (Lévi-Strauss) والتحليل البنيوي للثقافة

لم تستقطب الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية في فرنسا أتباعاً كثيرين. غير أن موضوع الكلية الثقافية أعيد تناوله، وإنْ من منظور جديد، من قبل كلود ليفي ستروس الذي يعرّف الثقافة كالتالي:

---

(17) Jacqueline Rabain, *L'Enfant du lignage: Du Sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal*, bibliothèque scientifique, préface par Edmond Ortigues (Paris: Payot, 1979), p. 141.

(18) المصدر نفسه، ص 142.

يمكن اعتبار كل ثقافة مجموعَ أنساقٍ رمزية تتصدرها اللغة وقواعد التزاوج والعلاقات الاقتصادية والفن والعلم والدين. كل هذه الأنساق تهدف إلى التعبير عن بعض أوجه الحقيقة الطبيعية والحقيقة الاجتماعية، وأكثر من ذلك إلى التعبير عن العلاقات التي ترتبط بها كل من هاتين الحقيقتين بالثانية، وتلك التي ترتبط بها الأنساق الرمزية ذاتها بعضها ببعض[19].

كان ليفي ستروس على معرفة جيدة بأعمال زملائه الأمريكيين، فقد أقام طويلاً في الولايات المتحدة إبان الحرب العالمية الثانية وما بعدها من عام 1941 إلى عام 1947 وتشبع بأعمال الأنثروبولوجيا الثقافية، وخاصة ما كان منها لبّوا وكروبر وبينيدكت.

اقتبس ليفي ستروس أربعة أفكار جوهرية من روث بينيدكت: **أولها** أن كل الثقافات تتحد بنموذج (Pattern)، **وثانيها** أن الأنماط الثقافية الممكنة معدودة العدد، **وثالثها** أن دراسة المجتمعات «البدائية» هي أفضل طريقة لتحديد الترابطات الممكنة بين العناصر الثقافية، **وآخرها** أنه يمكن دراسة هذه الترابطات في حد ذاتها، في استقلال عن الأفراد المنتمين إلى المجموعة التي تظل هذه الترابطات، بالنسبة إليها، لاواعية.

يتراءى ميراث بينيدكت في ما يلي من أسطر مستلة من **مدارات حزينة** (*Tristes tropiques*):

إن مجموع عادات شعب ما مطبوعة، دوماً، بأسلوب ما، وهي

(19) Claude Levi-Strauss, «Introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss,» dans: Marcel Mauss, *Sociologie et anthropologie*, bibliothèque de sociologie contemporaine, précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss (Paris: Presses universitaires de France, 1950), p. XIX.

تشكل أنساقاً. أنا مقتنع أن هذه الأنساق لا توجد بعدد غير محدود وأن المجتمعات الإنسانية، كما الأفراد في ألعابهم وأحلامهم وهذياناتهم، لا يخلِقون، أبداً، بصفة مطلقة، ولكنهم يقتصرون على اختيار ترابطات معينة ضمن سجل مثالي بالإمكان إعادة بنائه. فإذا ما قمنا بجرد كل العادات الملحوظة وكل تلك المتخيلة في الأساطير وتلك التي تستحضرها ألعاب الأطفال والكهول وأحلام الأفراد المعافين أو المرضى وكل أنواع السلوك النفسي المرضي انتهينا إلى رسم جدول انتظام شبيه بجدول العناصر الكيميائية تظهر فيه كل العادات الواقعية أو حتى الممكنة، مجمّعةً في عائلات، بحيث لا يكون علينا إلا أن نتعرف فيه على تلك التي تبنتها المجتمعات فعلاً[20].

على أن فكر ليفي ستروس، ولئن ورث فكر علماء أنثروبولوجيا الثقافة الأمريكيين فإنه يتباين معه، محاولاً تجاوز المقاربة التخصيصية للثقافات. كان ليفي ستروس يقصد، في ما يتجاوز دراسة التنوعات الثقافية، تحليلَ ثبوتية الثقافة. لا يتيسر، بالنسبة إليه، فهم الثقافات المخصوصة دونما إحالة على الثقافة، «رأس المال المشترك ذاك»، الذي تمتلكه الإنسانية والذي تغترف منه الثقافات حتى تبني نماذجها الخاصة بها. إن ما كان ينشد اكتشافه في تنوع الانتاجات الإنسانية هو مقولات الفكر البشري وبُناه اللاواعية.

كان طموح أنثروبولوجيا ليفي ستروس البنيوية رصد «الثوابت» ووضع سجلها، أي تلك المواد الثقافية المتماثلة دوماً من ثقافة إلى أخرى والمحدودة عدداً، بالضرورة، بفعل وحدة النفس الإنسانية. في النقطة التي تتولى فيها الثقافة المناوبة عن الطبيعة، تحديداً، أي في

---

(20) Claude Lévi-Strauss, *Tristes tropiques*, terre humaine; 3, photogr. par l'auteur (Paris: Plon, 1955), p. 203.

مستوى الظروف العاملة لاشتغال الحياة الاجتماعية، من الممكن أن نعثر على قواعد كونية هي بمثابة مبادىء ضرورية للحياة في المجتمع. من طبيعة الإنسان أن يحيا في المجتمع ولكنّ تنظيم الحياة في المجتمع يخضع للثقافة ويقتضي بناء قواعد اجتماعية. المثال المميز أكثر من غيره لتلك القواعد الذي تحلله البنيوية هو تحريم المحارم الذي يتأسس على ضرورة التبادل الاجتماعي.

حددت الأنثروبولوجيا البنيوية مهمتها في العثور على ما هو ضروري لكل حياة اجتماعية، أي الكونيات الثقافية أو بقول آخر «ماقبليات» كل مجتمع إنساني. وانطلاقاً من هذا تضع، بعدد محدود، البُنى الممكنة الخاصة بالمواد الثقافية، أي ما يخلق التنوع الثقافي الظاهر وراء ثبوتية المبادىء الثقافية الأساسية. وبغية عرض هذه العلاقة بين كونية الثقافة («الواحدة») وخصوصية الثقافات («المتعددة») يستخدم ليفي ستروس استعارة لعبة الورق:

> الإنسان هو مثل اللاعب الذي يجلس إلى الطاولة متسلماً تلك الأوراق التي لم تُخلق، إذ إن لعبة الورق «معطى» التاريخ والحضارة (...). كلّ توزيع للأوراق ينتج من تمييز حادث بين اللاعبين، وهو يتم خارج إرادتهم. من التوزيعات ما يُتقّبل بخضوع ولكن كل مجتمع، كما كل لاعب، يترجمها إلى مفردات أنساق عديدة يمكن أن تكون مشتركة أو مخصوصة: قواعد لعبة أو قواعد تكتيك. ومن المعلوم تماماً أنه باعتماد التوزيعة نفسها لا يؤدي اللاعبون المباراة نفسها على الرغم من أنهم، وباعتمادهم توزيعة ما، لا يمكنهم أن يؤدوا أية مباراة كما يريدون لأنهم ملزمون في ذلك بالقواعد[21].

تفرغ الأنثروبولوجيا من تأدية مهمّتها عندما تتوفق إلى وصف كل

---

(21) Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale.*

المباريات الممكنة، بعد أن تكون قد حدّدت الأوراق وأعلنت قواعد اللعب. وهكذا تزعم الأنثروبولوجيا البنيوية العودة إلى الأسس الكونية للثقافة حيث تحدث القطيعة مع الطبيعة.

الثقافتية وعلم الاجتماع: مفهوما «الثقافة الفرعية» و«التنشئة الاجتماعية»

لاحقاً، مارست الأنثروبولوجيا الثقافية تأثيراً كبيراً في علم الاجتماع الأمريكي. وقد استعمل العديد من علماء الاجتماع مفهوم «الثقافة»، مستندين إلى التعريفات التي حددها لها علماء الأنثروبولوجيا.

حتى قبل ظهور الثقافتية، في معناها المحدد، كان علماء الاجتماع مؤسسو ما سمي «مدرسة شيكاغو» شديدي الإحساس تجاه البعد الثقافي الذي للعلاقات الاجتماعية، وهو ما يمكن فهمه بيسر إذا ما علمنا أن البحوث تعلقت، رئيسياً، بالعلاقات ما بين الإثنيات. لقد كانوا، شأنهم في ذلك شأن ويليام طوماس (William Thomas) في دراسته الشهيرة: **الفلاح البولوني في أوروبا وأمريكا** المنشورة بين عامي 1918 و1920، قد اهتموا، بعدُ، بأثر ثقافة المهاجرين الأصلية في اندراجهم في المجتمع المضيف، أو، شأنهم شأن روبارت إ. بارك (Robert E. Park)، بمسألة مواجهة الفرد الأجنبي، في آن واحد، مع نسقين ثقافيين متنافيين أحياناً: نسقِ جماعة انتمائه، ونسق المجتمع المضيف، وهي المواجهة التي يتولد عنها «الإنسان الهامشي» الذي ينتسب، إلى هذا الحد أو ذاك، على حد تعريف بارك، إلى النسقين معاً.

كان لتطور الأنثروبولوجيا الثقافية الأمريكية المهم، خلال السنوات الثلاثين، أثر كبير في قسم من علم الاجتماع. وقد انتهى

التقارب بين علم الاجتماع والأنثروبولوجيا بالأول إلى أخذ مناهجه عن الثاني، وبهذا إلى أخذ ميادينه عن الأول. وعلى هذه الصورة تعددت في الولايات المتحدة دراسات «الجماعات» الحضرية. وقد تناول الباحثون هذه الجماعات، وهي، عامة، جماعات مدن صغيرة أو جماعات أحياء، بالطريقة ذاتها التي يتناول بها عالم الأنثروبولوجيا مجموعة قروية أهلية، معتمدين فرضيةً في ذلك مفادها أن الجماعة تشكل عالماً مصغراً ممثّلاً لكامل المجتمع الذي تنتمي إليه وتمكّن من إدراك كلية الثقافة الخاصة بذلك المجتمع[22].

كانت دراسة الجماعات تطمح، في البداية، وخاصة لدى روبرت ليند (Robert Lind)، إلى التمكّن من تحديد الثقافة الأمريكية في شمولها، كما استطاعت ذلك روث بينيدكت عندما حدّدت ثقافة الهنود البويبلو أو مارغريت ميد عندما حدّدت ثقافة الأرابيش. ولكن خلفاء ليند تعلقوا بالتعرف على التنوع الثقافي الأمريكي ودراسته أكثر من التعلق بالبحث عن أدلة وحدة ثقافة الولايات المتحدة.

انتهت هذه الأعمال إلى ابتداع مفهوم لقي نجاحاً كبيراً وهو مفهوم «الثقافة الفرعية» (Sous-culture) (ويفضل عليه أحياناً لفظ «ثقافة مشتقة» (Subculture) لتفادي سوء الفهم الذي يمكن أن ينجم عن الخلط بين الثقافة الفرعية والثقافة الدنيا). وباعتبار مجتمع الولايات المتحدة مجتمعاً شديد التنوع فإن كل مجموعة اجتماعية فيه تنتسب إلى ثقافة فرعية مخصوصة. نلتقي في هذا الصدد، مجدداً، فكرة كان لينتون قد أجملها من خلال مفهوم «شخصية الوضعية». يميز علماء الاجتماع، إذاً، الثقافات الفرعية بحسب الطبقات الاجتماعية ولكن

(22) Nicolas Herpin, *Les Sociologues américains et le siècle*, collection sup. Le sociologue; 32 ([Paris]: Presses universitaires de France, 1973).

أيضاً بحسب المجموعات الإثنية، بل يتحدث بعض الكتاب عن ثقافة فرعية بخصوص المثليين الفقراء والشباب، الخ. . . ويمكن أن يكون للمجموعات المختلفة في المجتمعات المعقدة أنماط تفكير وفعل مميِّزة فيما هي تشترك في ثقافة المجتمع الشاملة التي تفرض، على أية حال وبفعل عدم تجانس المجتمع، أنماطاً أكثر مرونة وأقل إلزاماً من أنماط المجتمعات «البدائية».

على مستوى آخر، ليست الظواهر المسماة «ثقافة مضادة» في المجتمعات الحديثة، شأن حركة «الهيبّي»(*) في سنوات الستينات والسبعينات مثلاً، إلا شكلاً من معالجة الثقافة الشاملة المرجعية التي يدّعون معارضتها، فهم يناورون على خاصيتها الإشكالية وغير المتجانسة. وعلى عكس ما يُظنّ من أنهم يُضعفون النسق الثقافي، فهم يساهمون في تجديده وإنماء حركيته الخاصة. إن حركة «ثقافة مضادة» لا تنتج ثقافة بديلة للثقافة التي تدينها. ليست «الثقافة المضادة» في نهاية المطاف إلا ثقافة فرعية.

لقد تساءل علماء الاجتماع كذلك عن مسألة التواصل، عبر الأجيال، الذي تشهده الثقافات والثقافات الفرعية الخاصة بمختلف المجموعات الاجتماعية. وللإجابة عن التساؤل عمد البعض إلى استخدام مفهوم «التنشئة الاجتماعية»، باعتباره صيرورة اندماج الفرد في مجتمع ما أو في أي مجموعة معينة، عبر استبطان كيفيات التفكير والإحساس والفعل، أي وبعبارة أخرى، النماذج الثقافية الخاصة بذلك المجتمع أو

(*) كلمة من لغة العامة الإنجليزية الأمريكية مشتقة من اسم نوع من موسيقى الجاز استخدم لاحقاً لتسمية مدخن مخدر الماريغوانا. حول معنى الكلمة لتسمية المنتمين إلى جماعات اللاعنف ومناهضة المجتمع الصناعي الداعية إلى الحرية في كل الميادين ـ والمتخذة أساليب الحياة الجماعية ـ نشأت حركة الهيبي في سان فرانسيسكو في سنوات الستينات وانتشرت في أوروبا في نهاية سنوات الستينات وبداية سنوات السبعينات (المترجم).

بتلك المجموعة. تهتم البحوث في التنشئة الاجتماعية التي تُنجَز من منظور مقارن غالباً (بين الأمم وبين الطبقات الاجتماعية وبين الجنسين، الخ. . .) بمختلف أنماط التعلم التي يخضع لها الفرد ويتحقق عبرها ذلك الاستبطان، وبالآثار التي تكون لها على السلوك كذلك.

على الرغم من أن استخدام «التنشئة الاجتماعية» حديث نسبياً، إذ ما صار استعماله جارياً إلا بداية من أواخر سنوات الثلاثينات، فهو يحيل على مسألة أساسية في علم الاجتماع: كيف بصبح الفرد عضواً في مجتمعه وكيف ينتج تماهيه معه؟ هذه المسألة مركزية في أعمال دوركايم، وإن لم يستعمل اللفظ. فبالنسبة إليه، ينقل كل مجتمع عبر التربية مجموع المعايير الاجتماعية والثقافية التي تؤمّن التضامن بين كل أعضاء هذا المجتمع والتي يجدون فيها أنفسهم ملزمين، إلى هذا الحد أو ذاك، على تبنّيها.

اجتهد عالم الاجتماع الأمريكي تالكوت بارسونز (Talcott Parsons) في التوفيق بين تحليلات دوركايم وتحليلات فرويد. بالنسبة إليه، تضطلع العائلة، وهي أول الفاعلين المنشّئين، بدور مهيمن. على أن دور المدرسة ومجموعة الأقران (رفاق الفصل واللعب) ليس قليل الأهمية هو أيضاً. يرى بارسونز أن التنشئة الاجتماعية تكتمل لدى المراهق، فإما أن تكون ناجحة فيكون الفرد حسَن التأقلم مع المجتمع وإما أن تكون قد أخفقت فيكون احتمال انزلاق الفرد نحو الجنوح. وكلما كان الامتثال إلى معايير المجتمع وقيمه مبكراً في وجود الفرد انتهى إلى تأقلم مناسب مع «النسق الاجتماعي»[23].

تنطلق تصورات التنشئة الاجتماعية هذه من افتراض أولويةِ

---

(23) Talcott Parsons, *Essays in Sociological Theory*, Rev. [i. e. 2d] ed. (Glencoe, Ill.: Free Press, [1954]).

المجتمع على الفرد، فهي تفترض أنها ناتجة من إلزام يمارسه المجتمع على الفرد. ولدى بارسونز، يمكن فهم التنشئة الاجتماعية على أنها تكيّف حقيقي، إذ يبدو الفرد كائناً تابعاً لا يكون سلوكه إلا إعادة إنتاج لنماذج مكتسبة في مجرى الطفولة. لقد تُصوّرت التنشئة الاجتماعية من قبل بارسونز، في نهاية الأمر، مثلما لاحظ ذلك بعض المعلقين، وكأنها نوع من الترويض.

أكد علماء اجتماع آخرون، في قطيعة مع هذه التحليلات، على الاستقلال النسبي للفرد غير المحدد بصفة نهائية بالتنشئة المعيشة في مجرى طفولته. إنّ له القدرة على الاستفادة من الأوضاع المستجدة لتعديل مواقفه عند الاقتضاء. وعلى أية حال تتطور النماذج الثقافية في المجتمعات المعاصرة وتؤدي بالأفراد إلى مراجعة النموذج المستبطن خلال الطفولة.

يميز بيتر ل. برجر (Peter L. Berger) وطوماس لوكمان (Thomas Luckmann)[24] بين «الأنشطة الاجتماعية الأولية» (في مجرى الطفولة) و«التنشئة الاجتماعية الثانوية» التي يكون الفرد عرضة لها طوال حياة الكهولة، وهي ليست مجرد إعادة إنتاج لآليات الأولى. ولا تكون التنشئة الاجتماعية، بالنسبة إلى هذين الكاتبين، أبداً، تامةَ النجاح ولا مستوفاة، بل يمكن أن تكون التنشئة الاجتماعية الثانوية، في بعض الحالات، موصلةً للتنشئة الاجتماعية الأولى، وفي حالات أخرى تتولى التنشئة الاجتماعية الثانوية، على العكس من ذلك وجراء «صدمات سيَرية» متنوعة، إحداث قطيعة مع التنشئة الاجتماعية

(24) Peter Ludwig Berger et Thomas Luckmann: *La Construction sociale de la réalité*, sociétés; ISSN 0766-1045, trad. de l'américain par Pierre Taminiaux; préf. de Michel Maffesoli (Paris: Méridiens-Klincksieck, 1986), et *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge* (New York: Doubleday, 1966).

الأولية. إن التنشئة الاجتماعية المهنية، وقد تناولها الباحثان مباشرة، هي أحد وجوه هذه التنشئة الاجتماعية الثانوية الرئيسية. تبدو التنشئة الاجتماعية، إذاً، صيرورة لا نهاية لها في حياة الفرد الذي يمكن أن يشهد أطواراً من «نزع التنشئة الاجتماعية» (Désocialisation) (قطيعة مع نموذج الاندماج المعياري) و«إعادة للتنشئة الاجتماعية» (Resocialisation) (على قاعدة نموذج مستبطن آخر).

عبر اتّباعه مقاربة أخرى، ولكنها أدت إلى استنتاجات مماثلة تقريباً، ومنطلقاً من التمييز الذي أوجده بين «مجموعة الانتماء» و«المجموعة المرجعية»، ابتكر روبارت ك. مورتن (Robert K. Merton) مفهوم «التنشئة الاجتماعية الاستباقية» ليشير إلى الصيرورة التي يتملّك ويستبطن عبرها الفرد المعاييرَ والقيم الخاصة بمجموعة مرجعية ما لا ينتمي إليها، بعدُ، ويرغب في الاندماج فيها[25]. وقد قدّم دومينيك شنابر (Dominique Schnapper) بعض الأمثلة المجسدة لذلك عندما أظهر أن التحولات العميقة التي مست الممارسات الثقافية الخاصة بالمهاجرين الإيطاليين في فرنسا لا يمكن أن تفسر بجلاء إلا إذا ما أخذنا بالاعتبار تنشئة اجتماعية استباقية تمت في إيطاليا، مقرونةً بعوامل أخرى[26].

المقاربة التفاعلية للثقافة

كان سابير، بلا شك، من أوائل الذين اعتبروا الثقافة نسقَ اتصال بين الأفراد لدى توضيحه أن «موقع الثقافة الحقيقي هو

(25) Robert King Merton, *Social Theory and Social Structure; Toward The Codification of Theory and Research* (Glencoe, Ill.: Free Press, [1950]).

(26) Dominique Schnapper, «Centralisme et fédéralisme culturels: Les Emigrés italiens en France et aux Etats-Unis,» *Annales ESC* (*annales: économies sociétés civilisations*), no. 5 (septembre-octobre 1974).

التفاعلات الفردية». إن الثقافة، بالنسبة إليه، مجموعة دلالات يتداولها أفراد مجموعة معينة من خلال تلك التفاعلات. في الآن ذاته، كان يناقض التصورات الماهوية للثقافة. وبدلا من تعريف الثقافة بجوهر ما مفترض كان يطالب بالتعلق بتحليل صيرورة بناء الثقافة[27].

لاحقاً، تولّى كتّاب آخرون، نُعتوا أحياناً بـ «التفاعليين»، التأكيدَ على إنتاج المعنى الذي تولّده التفاعلات بين الأفراد، مستعيدين حدس سابير، ولكن محوّلين إياه إلى نسق.

تطوّر في الولايات المتحدة، خلال الخمسينات، وخاصة حول غريغوري باتوزون (Gregory Bateson) ومدرسة بالو آلتو (Palo Alto) تيارٌ سُمّي «أنثروبولوجيا الاتصال» الذي يولي اعتباراً مساوياً لما يكون بين الأفراد من اتصال كلامي وغير كلامي. الاتصال ليس متصوّراً على أنه علاقة بين باث ومتلقٍّ وإنّما وفق نموذج جوقي، وبعبارة أخرى بوصفه من إنتاج مجموعة أفراد يتجمعون للاشتراك في العزف ويجدون أنفسهم في وضعية تفاعل دائم. كلهم يتشاركون متضامنين، ولكن كل بطريقته في تأدية معزوفة موسيقية غير مرئية. ولا توجد المعزوفة، أي الثقافة، إلا بفعل أداء الأفراد المتفاعل. إن جهد علماء أنثروبولوجيا الاتصال يتمثّل في تحليل صيرورات التفاعل التي تنتج أنساقَ تبادل ثقافي.

على أنه لا يكفي وصف هذه التفاعلات وآثارها بل يجب أخذ «سياق» التفاعلات بنظر الاعتبار أيضاً، ذلك أن كل سياق يفرض قواعده ومواضعاته ويفترض انتظارات معينة لدى الأفراد. إن تعدد سياقات التفاعل يفسّر الخاصية التعددية وغير المستقرة في كل ثقافة

---

(27) Sapir, *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality.*

والتصرفات التي تبدو متناقضة لدى الفرد الواحد الذي لا يكون على الرغم من ذلك، بالضرورة، في تناقض (نفساني) مع ذاته. لذلك يصبح ممكناً، عبر هذه المقاربة، التفكير في لاتجانس ثقافة ما بدل الإصرار على العثور على تجانس وهمي.

تؤدي المقاربة التفاعلية إلى التشكيك في القيمة التفسيرية لمفهوم «الثقافة الفرعية» أو على الأصح التمييز بين «ثقافة» و«ثقافة فرعية». فإذا ما كانت الثقافة وليدة التفاعل بين الأفراد والتفاعل بين مجموعات الأفراد فإنه من الخطأ تناول الثقافة الفرعية على أنها تنويع مشتق من الثقافة الشاملة التي تكون سابقة لها في الوجود. إن صياغة مفهومي ثقافة وثقافة فرعية يستند إلى منطق التفريع المتراتب لعالم الثقافة على الطريقة التي يرى بها علماء الحياة تطور العالم الحي أنواعاً وأنواعاً فرعية. هذا في حين أن ما هو أوّل في البناء الثقافي هو ثقافة المجموعة، الثقافة المحلية، الثقافة التي تصل بين الأفراد في تفاعل مباشر، وليست الثقافة الشاملة التي للجماعة الأكثر اتساعاً. إنّ ما يسمى «الثقافة الشاملة» هو ما ينتج من العلاقة بين المجموعات الاجتماعية التي هي في تماس بعضها ببعض وينتج، بالتالي، من وضع ثقافاتها الخاصة في علاقة، بعضها ببعض. من هذا المنظور يكون موقع الثقافة الشاملة، تقريباً، في تقاطع «الثقافات الفرعية» المزعومة التي تكون لمجموع اجتماعي والتي تشتغل، هي ذاتها، بصفتها ثقافات، بالمعنى الكامل، أي بصفتها أنساقَ قيم وتمثلات وسلوكات تمكّن كل مجموعة من أن تحدد موقعها ومن أن تفعل في الفضاء الاجتماعي المحيط بها. إن كلمة «ثقافة فرعية»، بالنسبة إلى التفاعليين، هي إذاً، غير ملائمة.

الفصل الرابع

دراسة العلاقات بين الثقافات وتجديد مفهوم الثقافة

مما لا شك فيه أن التفكير في مفهوم الثقافة تعمق لدى تركزه في دراسة الثقافات المفردة ودراسة المبادىء الكونية للثقافة. ولكن كان لا بد من افتتاح حقل بحث جديد في ما سُمّي صيرورات «تثاقف» حتى يحدث تقدم نظري جديد. وعلى الرغم من أن ظواهر التماس الثقافي لم يتم تجاهلها تماماً فإن من الغريب، وحتى تاريخ متأخر نسبياً، أن نزراً قليلاً من الأعمال كُرّس لما يجري من تغيّر ثقافي في صلته بهذا التماس الثقافي. لقد اهتم علماء الأنثروبولوجيا الانتشاريون حقاً بظواهر الاقتراض وتوزيع «السمات» الثقافية انطلاقاً من «بؤرة» ثقافية مفترضة، ولكن أعمالهم كانت تعتني بنتيجة الانتشار الثقافي ولم تكن تصف إلا الحال النهائي لتبادلٍ يُتصوّر في اتجاه واحد. فضلاً عن ذلك، فإن الانتشار، مفهوماً على هذا النحو، لم يكن يفترض، ضرورةً، تماسّاً بين الثقافة المتلقية والثقافة المانحة.

«تطيُّر البدائي»

من المحتمل، كما يلاحظ روجي باستيد (Roger Bastide)[1]،

(1) Roger Bastide, «Acculturation,» dans: [*Encyclopaedia Universalis* (Paris: Encyclopaedia universalis France, 1968), vol. 1], pp. 102-107.

أن يكون التوجه الأصلي للإثنولوجيا المنصرف إلى الثقافات المسماة «بدائية» هو السبب الرئيسي في هذا التأخر. لقد انقاد علماء الإثنولوجيا، طويلاً، إلى ما يسمونه «تطير البدائي» أو «أسطورة البدائي» أيضاً. كان الأمر يتمثل، بالنسبة إليهم، في دراسة الثقافات الأكثر «عتاقة» أولاً، إذ كانوا يستندون إلى المسلّمة القائلة بأن هذه الثقافات كانت تقدّم للمحلل الأشكالَ الأولية للحياة الاجتماعية والثقافية التي لا يمكن أن تصبح إلا أكثر تعقيداً بقدر ما يتطور المجتمع. وباعتبار أن البسيط، تعريفاً، أيسرُ إدراكاً من المعقد، وجب البدء بدراسة الثقافات.

وفضلاً عن ذلك، كان يُنظر إلى الثقافات البدائية على أنها ثقافات لم يطرأ عليها تعديل أو طرأ منه القليل، في تماسها مع ثقافات أخرى يُفترض أنه تماس محدود جداً. لم تطور الإثنولوجيا، إذاً، الملاحظةَ في البحث عن الجانب الأصلي لكل ثقافة وحسب بل أيضاً ملاحظةَ خاصيتها المطلقة التفرد. ومن هذا المنظور كان يُرى في كل تمازج في الثقافات ظاهرةً مفسدة لـ «نقاوتها» الأصلية تربك عمل الباحث بطمسها المسارِب، فكان عليه إذا ألا يفضّل دراسة هذه الظاهرة في مرحلة أولى على الأقل.

لم يكن مفاجئاً في تلك الظروف أن يكون أحد «مبتدعي» مفهوم التثاقف الرئيسيين هو هرسكوفيتس (Herskovits) الذي انصرف منذ عام 1928 عن دراسة الهنود، وهو الموضوع الذي كاد يكون، حينها، الموضوع الوحيد للأنثروبولوجيا في الولايات المتحدة ليكرّس جهده للبحث في ثقافة السود، أسلاف العبيد الأفارقة. ظل هرسكوفيتس ولا شك، بحسن تتلمذه عن بُوا، عميقَ الانشغال بالعثور على «الأصول» الأفريقية للثقافات السوداء في القارة الأمريكية. ولكن موضوع دراسته انتهى به إلى وضع ظواهر التآلف الثقافي في مركز

اهتمامه. لقد ساهم إذاً، بابتداعه مجالَ بحث جديداً هو الدراسات الأفرو - أمريكية، في الاعتراف بظواهر التثاقف بصفتها ظواهر «أصيلة» متساوية الجدارة بالاهتمام مع الظواهر المفترضة «نقية».

لأسباب مماثلة، كان من أدخل، خلال سنوات الخمسينات، الدراسات حول صيرورات التثاقف إلى فرنسا هو ذاته من فتح الإثنولوجيا الفرنسية على الأمريكات السوداء، ذلك «المختبر» العجيب لدراسة ظواهر تداخل الثقافات، أي روجي باستيد الذي كرّس أعمالاً مهمة للثقافة الأفرو ـ برازيلية. ولقد عارض المقاربة الدوركايمية لتكوّن الثقافات وتطورها والتي تسببت، بحسب رأيه، في تأخر البحث الفرنسي في مجال التثاقف[2].

على الرغم من حرصه على تجاوز العضوية التي كانت تماثل بين المجتمع الإنساني والعضو الحيوي، تمسك إيميل دوركايم باعتباره أن تطور المجتمع الإنساني يحصل انطلاقاً من ذاته. إن التغير الاجتماعي والثقافي، بحسب رأيه، ناتج جوهرياً من التطور الداخلي للمجتمع. وتبقى التغيّرات المحدثة من خارج غيرَ ذات أثرٍ مهم في ميزة المجتمع الخاصة به. إن الوسط الداخلي يظلّ عنصر التفسير المحدد، فما يهم إذاً وما يجب أن يحوز على كل اهتمام الباحث هو الديناميكيات الثقافية الداخلية.

وفضلاً عن ذلك، كان دوركايم يقدر أن لا إمكانية للتداخل بين نسقين اجتماعيين وثقافيين إذا كانا شديدي الاختلاف إذ إن احتمال حدوث تآلف ثقافي بينهما ضعيف.

---

(2) Roger Bastide, «La Causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique,» *Cahiers internationaux de sociologie,* vol. 21 (1956), pp. 77-99.

قد تكون مواقف دوركايم النظرية قد أبعدت البحث الفرنسي مطولاً عن مسألة تَواجُه الثقافات. كان لا بد من التقاء روجي باستيد بالعالم البرازيلي الأسود أو التقاء جورج بالانديي (Georges Balandier) بالمجتمع المستعمَر في أفريقيا حتى تكون المسألة، أخيراً، محلَّ بحث يراعي الاهتمام الذي تستحق، ولكن ذلك لم يكن إلا بعد الحرب العالمية الثانية.

ابتداع مفهوم التثاقف

لا تعود ملاحظة ظواهر التماس بين الثقافات، بكل تأكيد، إلى ابتداع مفهوم التثاقف. ولكن تلك الملاحظة كانت تتمّ، على الأغلب، من دون نظرية تفسيرية، وكثيراً ما شابتها أحكام القيمة في ما يتعلق بآثار التماس الثقافي. كان بعض الملاحظين يرون حركة التمازج الثقافية على غرار الهجانة البيولوجية بصفتها ظاهرة سلبية، لا بل مرضية إلى هذا الحد أو ذاك. ولا يزال الكثيرون اليوم يستعملون عبارة «فرد (أو مجتمع) مثاقَف» للتعبير عن أسف وتعيين خسرانٍ لا يعوّض. وتسعى الأنثروبولوجيا إلى أن تنأى بنفسها عن إدراكات التثاقف السلبية أو الإيجابية هذه. فهي تحمّل المصطلح محتوى وصفياً خالصاً لا يفترض موقفاً مبدئياً من الظاهرة.

يبدو أن الاسم «التثاقُف»، بما هو اسم، كان قد ابتدع، منذ عام 1880، من قبل ج. و. بويل (J. W. Powel) عالم الأنثروبولوجيا الأمريكي الذي كان يسمّي هكذا تحوّلَ أنماط حياة المهاجرين وفكرهم في تماسّهم مع المجتمع الأمريكي. ولا تعني الكلمة مجرد «نزع للثقافة». كما أنه في اللفظ الفرنسي (Acculturation) لا تعني السابقة «a» محمول السلب، وهي تنحدر، اشتقاقاً، من اللاتينية ad، وتشير إلى حركة تقارب. على أنه كان ينبغي انتظار الثلاثينات حتى يدفع التفكيرُ

النسقي في ظواهر لقاء الثقافات علماءَ الأنثروبولوجيا الأمريكيين إلى اقتراح تعريف مفهومي للمصطلح إذ لم يعد ممكناً، مذاك فصاعداً، استخدامه من دون صرامة.

حرصت الأنثروبولوجيا على إظهار التعقيد البالغ الذي تتسم به الظواهر الثقافية. وبالفعل، ما من تفسير نقدّمه البتة عندما نكتفي باستعمال كلمة «تثاقف» للإخبار عن آثار تماسٍّ ثقافي. إن استخدام المفهوم يعيّن الظاهرة المطروح تحليلها ولا يعني إجراء التحليل ذاته. إن دراسة صيرورة تثاقفٍ تنتهي، ضرورةً، إلى تحديد نوع التثاقف الذي يتعلق به الأمر وكيفية حدوثه وتحديد العوامل التي لها فيه دور محدّد، إلخ...

المذكرة في دراسة التثاقف

إزاء ضخامة ما كان قد تم جمعه، بعدُ، من المعطيات الميدانية في الموضوع أنشأ «مجلس الولايات المتحدة للبحث في العلوم الاجتماعية» سنة 1936 لجنةً مكلفة بتنظيم البحث في ظواهر التثاقف. بدأت اللجنة المؤلفة من ملفيل هرسكوفيتس (Melville Herskovits) ورالف لينتون (Ralph Linton) وروبرت ريدفيلد (Robert Redfield) في وضع مذكرتها لدراسة التثاقف (Mémorandum pour l'étude de l'acculturation) الشهيرة لسنة 1936 بوضع توضيح دلالي فاكتسب التعريف الذي وضعته نفوذاً:

> إن التثاقف هو مجموع الظواهر الناتجة من تماس موصول ومباشر بين مجموعات أفراد ذوي ثقافات مختلفة تؤدي إلى تغيرات في النماذج (Patterns) الثقافية الأولى الخاصة بإحدى المجموعتين أو كليهما.

بحسب المذكرة، يجب التمييز بين التثاقف و«التغيّر الثقافي»، وهو التعبير المستعمل لدى علماء الأنثروبولوجيا البريطانيين خاصة، إذ إن هذا لا يمثل إلا وجهاً من أوجه ذاك. وبالفعل، يمكن أن ينجرّ

التغيّر الثقافي أيضاً عن أسباب داخلية. ويفضي استخدام الكلمة نفسها لتعيين ظاهرتي التغير الداخلي والتغير الخارجي إلى التسليم بأن التغيّرين يخضعان إلى القوانين نفسها، وهو ما يبدو ضعيف الاحتمال.

وفضلاً عن ذلك، يجب عدم الخلط بين التثاقف و«الاستيعاب»، باعتبار وجوب فهم هذا على أنه طور التثاقف النهائي، وهو طور نادراً ما يُبلغ. وهو يفترض، بالنسبة إلى مجموعة ما، انتفاءً تاماً لثقافتها الأصلية واستبطاناً كاملاً لثقافة المجموعة المهيمنة.

أخيراً، لا يمكن الخلط بين التثاقف و«الانتشار»، إذ حتى لو لازم الانتشار التثاقف دوماً فمن الممكن أيضاً حدوث انتشار دون تماس «موصول ومباشر» من جهة، كما لا يكون الانتشار من جهة ثانية، أبداً، إلا وجهاً من صيرورة التثاقف، وهي أكثر منه تعقيداً بكثير.

تمثل «المذكرة» إسهاماً حاسماً وثميناً. لقد ابتدعت ميدان بحث مخصوص تجتهد في تنظيمه بإكسابه أدوات نظرية مناسبة وتقترح ترتيباً للمواد المتوفرة بفضل التحقيقات المنجزة. وقد بنت نمذجةً لعمليات التماس الثقافي:

- بحسب أن يكون التماس بين مجموعات بأكملها أو بين شعب بأكمله ومجموعات مخصوصة من شعب آخر (مبشرون، مثلاً، أو مستعمرون أو مهاجرون . . .).

- بحسب أن يكون ودياً أو عدوانياً.

- بحسب أن يكون بين مجموعات متقاربة عدداً أو بين مجموعات متفاوتة الكثرة بوضوح.

- بحسب أن يكون بين مجموعات متماثلة التعقيد في ثقافتها أو لا.

- بحسب أن يكون نتيجة الاستعمار أو الهجرة.

فُحصت، تباعاً بعد ذلك، أوضاعُ الهيمنة والتبعية التي يمكن أن يجري فيها التثاقف وكذلك صيروراتُ التثاقف، أي أنماط «انتقاء» العناصر المقترَضة أو «المقاوِمة» للاقتراض، وأشكالُ اندماج هذه العناصر في النموذج الثقافي الأصلي، وأخيراً آثارُ التثاقف المكنة الرئيسية بما في ذلك ردات الفعل السلبية التي يمكن أن تتولد منها أحياناً حركات «تثاقف مضاد».

بسابقته ولاحقته في اللسان الفرنسي، يعيّن مصطلح «تثاقف» بوضوح ظاهرةً ذات حركية وصيرورة بصدد التحقق. فما يجب تحليله هو تلك الصيرورة الحادثة، تحديداً، لا نتائج التماس الثقافي فحسب، والتي لا تكون، على أية حال، نهائية أبداً. وعليه فإنه من غير المناسب، كما يتواتر ذلك في اللغة الفرنسيّة العامة، استخدام اسم المفعول «مثاقَف» (Acculturé) فضلاً عن صيغة تصريفه الاسمي: «المثاقَفون» (Les Acculturés)، وهما يضمران معنى بلوغ الصيرورة نهايتَها، وهي نهاية لا تعرفها في الواقع، كما تضمر اعتناق «ثقافة» يعتبر مستعملو هذه الكلمات أنها أرفع.

التعميق النظري

في مواجهة فكرة التثاقف التبسيطية والإثنومركزية الفاعلة، ضرورةً، لـ «صالح» الثقافة الغربية التي يُفترض أنها أكثر تقدماً، أدرج علماء الأنثروبولوجيا الأمريكيون في تحليلاتهم مصطلح «النزوع» (Tendance) الذي كان سابير اقترضه من الألسنية، ليبيّنوا أن التثاقف ليس اعتناقاً غير مشروط لثقافة أخرى. إنّ تحوّل الثقافة الأصلية يتمّ بـ «انتقاء» عناصر ثقافية مفترَضة، ويتمّ هذا الانتقاء من تلقاء ذاته وفق «نزوع» عميق في الثقافة الآخِذة. لا ينجر، إذاً، عن التثاقف،

وجوباً، اختفاء هذه الثقافة ولا تعديل منطقها الداخلي الذي يمكن أن يظل مهيمناً. فلأن المجموعات لا تظل سلبية أبداً عندما تكون في مواجهة تغيّرات خارجية لا ينتهي التثاقف إلى وحدانية تشكّل ثقافي، على العكس مما يتصوره الحس المشترك.

اقترح هرسكوفيتس، متابعاً تحليل التثاقف، مفهوماً جديداً كفيلاً بأن يأخذ بعين الاعتبار الطريقةَ التي تتبعها كل مجموعة للقيام بتأليفات ثقافية جديدة في أوضاع التماس، وهو مفهوم «إعادة التأويل»، معرِّفاً إياه على أنه:

> الصيرورة التي تُسنَد بها دلالاتٌ قديمة إلى عناصر جديدة أو التي تغيّر بها قيمٌ جديدة الدلالةَ الثقافية التي كانت لأشكال قديمة[3].

تبنت الأنثروبولوجيا الثقافية المفهوم تبنياً واسعاً. على أن أغلب الباحثين مثل هرسكوفيتس ذاته جسّدوا، خاصةً، الجزءَ الأول من التعريف، إذ كانوا حريصين، بوصفهم ورثة الثقافتية، على بيان تواصل الثقافات الدلالي، بما في ذلك الحاصل في مجرى التغير. ويمكن أن نرى في الطريقة التي يتولى بها الغاهوكو ـ كاما (Gahuku-Kama) في غينيا الجديدة لعبَ كرة القدم تجسيداً للمفهوم. لقد تدربوا على ممارسة هذه الرياضة على أيدي مبشرين، ولذلك كانوا لا يقبلون بإيقاف اللعب إلا إذا كان الفريقان متعادلين في فوزهما بالمباريات. وهو ما يمكن أن يستغرق أياماً عديدة. وعلى العكس من استخدام كرة القدم من أجل ترسيخ عقلية تنافس، حوّلوا اللعبة إلى طقس مجعولٍ لتعزيز التضامن في ما بينهم[4].

---

(3) Melville Jean Herskovits, *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology* (New York: A. A. Knopf, 1948).

(4) ك. أ. ريتش (K. E. Reach)، ذكره ليفي ستراوس في: Claude Levi-Strauss, =

مكّن جهد الأنثروبولوجيا الأمريكية في التنظير من الإقرار بأن التغيّرات الثقافية المتصلة بالتثاقف لا تحدث مصادفةً، بل وقع استخراج قانون عام: العناصر الثقافيّة غير الرمزية (التقنية والمادية) أيسرُ نقلاً من العناصر الرمزية (الدينية والأيديولوجية، الخ...).

بهدف الإنباء عن تعقد صيرورة التثاقف، ميّز هـ. ج. بارنات (H. G. Barnett) بين «شكل» السمات الثقافية (التعبيرة الظاهرة) و«وظيفتها» و«دلالتها». وبالاعتماد على هذا التمييز يمكن ذكر ثلاثة انتظامات متكاملة:

- كلما ازداد الشكل «غرابة» (أي ابتعد عن الثقافة المتقبّلة) كان قبوله أكثر عسراً.

- الأشكال أكثر يسراً في قابليتها للنقل من الوظائف. فعلى العكس مما تخيله مالينوفسكي أوضح بارنات أنه قليلاً ما يتمكن ما يُفترَض أنه مرادفات وظيفية من العناصر المدرجة في ثقافة ما من تعويض المؤسسات القديمة بصفة مجدية.

- تُقبَل السمة الثقافية، مهما كان شكلها ومهما كانت وظيفتها، قبولاً أفضل وتُدمَج إذا تمكنت من اكتساب دلالة متوافقة مع الثقافة المتقبِّلة. نجد في هذا الصدد، مرة ثانية، فكرة إعادة التأويل العزيزة على هرسكوفيتس[5].

«Les Discontinuités culturelles et le développement économique et social,» *Social* = *Science Information*, vol. 2, no. 2 (1963), p. 10.

(5) Homer G. Barnett, «Culture Processes,» *American Anthropologist*, vol. 42, no. 1 (1940).

نظرية التثاقف والثقافَتية

تولدت نظرية التثاقف عن بعض تساؤلات الثقافتية الأمريكية. ولذلك ليس غريباً أن نلقى، ثانيةً، في بنائها الحدود نفسها، لا بل المأزق نفسه الذي في الثقافتية. على هذا النحو يفرط التحليل في التركيز أحياناً على بعض «السمات» الثقافية، منظوراً إليها معزولةً، ويبدو أنه يُنسى ما كان علماء أنثروبولوجيا مدرسة «الثقافة والشخصية» قد أكدوا وجوده، وهو أن كل ثقافة هي كلٌّ، نسقٌ. وفضلاً عن ذلك، وبسبب أن كل ثقافة وحدةٌ منظَّمة ومُبنْينة تكون كل العناصر فيها مترابطة فإن من الوهم، كما يتمنى ذلك ضرب من الإنسانوية، أن يُدَّعى انتقاء الجوانب المفترضة «إيجابية» من ثقافةٍ لربطها مع جوانب «إيجابية» في ثقافة أخرى، وذلك بهدف بلوغ نسق ثقافي «أفضل». وبصرف النظر عن أحكام القيمة التي يتضمنها هذا الاقتراح، وهي أحكام تثير سلسلة كاملة من المسائل، فهو يبدو ببساطة غير قابل للإنجاز.

وفضلاً عن ذلك، فإن التأكيد المبالغ فيه لدى بعض الكتّاب، بمن فيهم هرسكوفيتس، على ما أسموه «البقايا» الثقافية، أي على عناصر الثقافة القديمة التي احتُفِظ بها على حالها ضمن الثقافة التأليفية الجديدة، يمكن أن يُفضي إلى نوع من «تطبيع» الثقافة، وذلك بسبب الحرص، مهما كان الثمن، على إثبات استمرارية الثقافة، على رغم التغيّرات الظاهرة. تبدو الثقافة، بالفعل عندئذٍ وبالنسبة إلى الفرد، وكأنها، كما يرد في تعبير متواتر الاستعمال، «طبيعة ثانية» ليس بإمكانه التحرر منها، شأنها شأن طبيعته البيولوجية. كان كل غرض الدراسات اللاحقة حول صيرورات التثاقف، تحديداً، هو تنسيب هذه المماثلة بين الثقافة والطبيعة وإبراز أهمية ظواهر التقطع في صيرورات التثاقف.

وعلاوة على ذلك، تصبح بعض الدراسات الأنثروبولوجية حول هذه الصيرورات وجهاً آخر لما يسميه باستيد «النفسانوية». كان علماء الأنثروبولوجيا محقين في إلحاحهم على أن الأفراد هم الذين يكونون في تماس بعضهم مع بعض لا الثقافات. وفعلاً، يجب ألا نشيّىء الثقافة، إذ هي ليست إلا تجريداً. ولكن هؤلاء الأفراد ينتمون إلى مجموعات اجتماعية ومجموعات جنس وسن ووضع، الخ... إنهم لا يوجَدون في أي مكان أبداً بكيفية مستقلة تماماً. لا يمكن أن نفهم إذاً اندراجهم في صيرورة التثاقف بالرجوع إلى نفسيتهم الفردية وحسب. يجب أن تأخذ الإكراهات الاجتماعية المسلّطة عليهم بنظر الاعتبار أيضاً. وإذا ما تمسّكنا، مهما كان الثمن، بالاقتصار على تحليل يكون أساسه الشخصية وجب ألا ننسى السياق الاجتماعي والتاريخي الذي يؤثر في الشخصيات الفردية[6].

روجي باستيد (Roger Bastide) وأطر التثاقف الاجتماعية

ليس ممكناً الاهتمام بظواهر التثاقف في فرنسا من دون الرجوع، بهذه الكيفية أو تلك، إلى روجي باستيد (1898-1974) الباحث في الدراسات الأفرو ـ أمريكية والأستاذ في السوربون. إنه هو من مكّن، هنا وإلى حد كبير، من اكتشاف الأنثروبولوجيا الأمريكية التي موضوعها التثاقف، وهو من ساهم أكثر من غيره في الاعتراف بحقل البحث هذا بوصفه مجالاً رئيسياً في الاختصاص. ومع حرصه على تأكيد الفضل الكبير الذي كان للرواد الأمريكيين، سعى في أعمال

(6) Roger Bastide, «Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres,» dans: Georges Gurvitch, *Traité de sociologie*, bibliothèque de sociologie contemporaine, 2 vols. (Paris: Presses universitaires de France, 1958-1960), vol. 2, p. 318.

مختلفة إلى تجديد مقاربة التثاقف.

ربط العلاقة بين الاجتماعي والثقافي

ينطلق باستيد الذي يجمع، على حد سواء، بين تكوينه في علم الاجتماع وفي الأنثروبولوجيا من فكرة أن الثقافي لا يمكن أن يُدرس بمعزل عن الاجتماعي. كان قصور الثقافتية الأمريكية الأكبر، بالنسبة إليه، هو عدم وصل العلاقة بين الثقافي والاجتماعي[7]. هناك خطر يكمن في الثقافتية وهو اختزال الظواهر الاجتماعية إلى ظواهر ثقافية (وعلى العكس يمكن القول إن في ما يمكن أن نسمّيه «اجتماعوية» يكمن خطر اختزال الظواهر الثقافية إلى ظواهر اجتماعية).

تجب دراسة العلاقات الثقافية، إذاً، ضمن مختلف أطر العلاقات الاجتماعية التي يمكن أن تيسّر علاقات الاندماج أو التنافس أو النزاع الخ... ومن الواجب إعادة موضعة ظواهر التآلف الثقافي والتمازج الثقافي، بل الاستيعاب أيضاً، في أطر بَنينتها أو إعادة بنينتها الاجتماعية.

في الثقافتية نوع من اللبس بين مختلف مستويات الواقع وإنكارٌ للجدلية الواصلة، ذهاباً وإياباً، بين البنى الفوقية والبنى التحتية. هذا والحال أن هذه الجدلية هي، تحديداً، ما يمكّن من تفسير ظاهرة ردات الفعل المتسلسلة المعروفة جيداً في صيرورة التثاقف. كل تغير ثقافي يحدث آثاراً ثانوية غير متوقعة، وهي الآثار التي لا يمكن تفاديها حتى وإن لم تكن متزامنة.

إذا ما اكتفينا بمثال فإن ما كان من أثر لإدراج النقود في المجتمعات التقليدية الأفريقية مع الاستعمار ليس مجرد تحويل للأنساق

---

(7) المصدر نفسه، ص 317.

الاقتصادية القائمة على التبادلية (الهبة/ رد الهبة) وعلى إعادة التوزيع. لقد انجرت عنه انقلابات على صعد أخرى، وخاصة في نسق مبادلات الزواج. ووفق ما وضعت العادة من قواعد، كان الحصول على زوج يتطلب دفع عوض زيجة لعائلة الخطيبة (عدد من رؤوس الأبقار، مثلاً، في بعض المجتمعات)، وذلك بحسب منطق يقول بوجوب أن يكون لكل هبة مقابل رد الهبة. إن النقود، في تعويضها لرد الهبة العينية، غيّرت بعمق بنية التبادل: جمع المقدار الضروري «ثمناً للخطيبة» لم يعد يستوجب مشاركة جميع مجموعة القرابة (على النقيض من تأليف القطيع). ينزع الزواج إذاً إلى أن يصبح شأناً فردياً ويتجه أكثر فأكثر نحو اتخاذ شكل مساومة اقتصادية بحتة كفت عن أن تكون اجتماعية رئيسياً (كان للتبادل الزواجي، تقليدياً، غاية أولى هي ربط تحالف بين مجموعتي قرابة). وفي بعض الحالات أمكن للزوجات كاسبات النقود، هن ذواتهن بصفاتهن تاجرات أو أجيرات، أن يهجرن أزواجهن بيسر أكبر، إذ بات بوسعهن أن يسددن، هن أنفسهن، عوض الزيجة. وهكذا إذاً تنزع الانفصالات إلى التكاثر (في حين كان من بين وظائف عوض الزيجة التقليدي، تحديداً، تأمين استقرار الاتحاد). وإزاء ما كانوا يعتبرونه مسّاً مزدوجاً بمبادىء الأخلاقية («شراء العروس» وعدم الاستقرار الزواجي) حرص مبشرون على إلغاء عادة تقديم عوض الزيجة. النتيجة لم تتوافق وما كانوا ينتظرونه، فمن جهة كان الأزواج يكادون لا يعتبرون أنفسهم متزوجين، ومن جهة أخرى حصلت النساء، بتحررهن من وجوب رد العوض، على سهولة أكبر في الطلاق وفي التغيير المتواتر للشريك.

تشكل ظواهر التثاقف «ظاهرة اجتماعية كلية»، وهي تمس كل مستويات الواقع الاجتماعي والثقافي. لذلك لا يمكن أن ينحصر التغير الثقافي، ما قبلياً ولا أفقياً، ضمن المستوى نفسه، ولا عمودياً

في ما بين المستويات المختلفة. وهذا ما يفسر بعض أوهام أعوان التطور الاقتصادي، مثلاً، على نقل التكنولوجيا المسماة «وديعة»، من أجل «احترام» ثقافة بلد متخلف، يمكن أن يكون له، بعد زمن، آثار مساوية في تهديمها للبنى لما يكون من آثارِ لنقل التقنيات «الثقيلة» المفترضة أكثر تخريباً من الأولى، إذ تكون كل السلسلة الإجرائية التقليدية عرضة للتحوير، على أية حال، ومن ثمّ العلاقات الاجتماعية ذات الصلة بها. ليست الآثار السلبية للعديد من عمليات التطور عائدة، إجمالاً، إلى ما يُزعم من مقاومة التغير ولا إلى نزعة مفترضة إلى اللاعقلانية واللتين يؤكّد، دونما أساس، أنهما من خاصيات المجتمعات المسماة «تقليدية». إن هذه الإخفاقات تفسِّر، بالأحرى، بأن من يلقَّبون بالخبراء جاهلون، غالباً، للعقلانيات الخاصة بالمجموعات السكانية التي قرروا تسليط فعلهم عليها[8].

الإبادة الإثنية (Ethnocide)

مصطلح «الإبادة الإثنية» حديث الظهور. كان ابتداعه، خلال الستينات، من لدن علماء الأنثروبولوجيا المختصين في الدراسات الأمريكية، ومن بينهم روبرت جولان (Robert Jaulin) الذي ساهم أكثر من غيره في نشرها[9]. كان أولئك الباحثون يشاهدون، في عجز، التحولَ القسري البالغ السرعة لمجتمعات

(8) في ما يهم هذه النقطة، انظر: Dominique Desjeux, *Le Sens de l'autre: Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelle*, avec la participation de Sophie Taponier; collab. de Martine Camacho, Nathalie de Beauregard, Horthense Mahoncourt (Paris: Unesco; Dakar: ICA [institut culturel africain], 1991).

(9) Robert Jaulin, *La Paix blanche: Introduction à l'ethnocide*, combats (Paris: Editions du seuil, 1970).

الأمازون الأمريكية الهندية وقد تسلط عليها، بعنف، استغلالٌ صناعي للغابة كان يهدد أسس نسقها الاجتماعي والاقتصادي ذاتها. باتت هذه المجتمعات غير قادرة على المحافظة على ثقافتها وبدت آيلة إلى الاستيعاب.

يعني مفهوم الإبادة الإثنية، المبني، اشتقاقاً في اللسان الفرنسي، على منوال الإبادة الجماعية (Génocide) الدال على إنهاء الوجود المادي لشعب ما، التهديمَ النسقي لثقافة مجموعة، أي لا محو طرقها في العيش فحسب وإنما طرقها في التفكير أيضاً، وذلك باستخدام كل الوسائل. إن الإبادة الإثنية هي، إذاً، نزع للثقافة إرادي ومبرمج.

خلق سياق الستينات والسبعينات المطبوع بالتشهير بالإمبريالية الغربية وبتمجيد التعددية الثقافية في المجتمعات المتقدمة، وخاصة في فرنسا، مناخاً مؤاتياً لتعميم المفهوم. على أن ذلك لم يتم من دون لبس إذ تواتر اللبس الدلالي بين الإبادة الإثنية والإبادة الجماعيّة.

يحيل مصطلح الإبادة الإثنية إلى واقع أكّده المؤرخون وعلماء الأنثروبولوجيا وهو الخاص بعمليات نسقية للاستئصال الثقافي والديني في أوساط السكان الأصليين بغاية استيعابهم في ثقافة الغازين ودينهم. وقد قلل من قيمة المصطلح التفسيرية توسيعه ليشمل أوضاعاً أكثر تعقيداً من التماس الثقافي وغير متناظرة. الخلط بين «الإبادة الإثنية» و«التثاقف»، مثلاً، أو «الاستيعاب» يفضي إلى فهم خاطىء.

إن التثاقف لا يمكن اختزاله، أبداً، حتى وإن كان قسرياً أو مخططاً له، إلى مجرد نزع للثقافة ولا يفضي، حتماً، إلى الاستيعاب الذي لا يكون، بالضرورة، إذا ما حدث، نتيجة إبادة إثنيّة، ويمكن أن ينجر عن اختيار «المستوعبين» الإرادي.

ولئن كانت الإبادة الإثنية ظاهرة قصوى فليس الأمر كذلك بالنسبة إلى التثاقف، تلك الظاهرة الاعتيادية في حياة المجتمعات. يحدّ استخدام معين لمفهوم الإبادة الإثنية من مداه. إن التنديد بالإبادة الإثنية ينخرط، أحياناً، في نسبية ثقافية جذرية لا تتصور أن العلاقات بين

الثقافات كثيراً ما تكون علاقات قوة وتغذي الوهم بأن في مستطاع مختلف الثقافات أن توجد بمعزل بعضها عن البعض الآخر وفي نوع من «النقاوة» الأصلية. من أجل إضفاء قيمة إجرائية على مفهوم الإبادة الإثنية يجب، إذاً، الوقوف على تعريف صارم وتعيين الحالات الاجتماعية التاريخية الملموسة التي جرت فيها، عملياً، إبادة عرق بالمعنى الدقيق. فعلى هذا النحو، لا غير، يمكن للمعرفة بالظاهرة أن تتقدم. هذا التمشي هو الذي اتخذه بيار كلاستر (Pierre Clastres)، مجتهداً في أن يبين السبب الذي جعل الفكر «الإبادي الإثني» وممارسته تتطور بصفة خاصة داخل الحضارة الغربية. بالنسبة إليه، ربما كان ظهور الدولة، وعلى وجه الخصوص الدولة - الأمة، هو أصل ظاهرة الإبادة الإثنية[10].

نمذجة وضعيات التماس الثقافي

باستعادته الفكرة الأمريكية الشمالية الخاصة بتصنيف ضروري لمختلف أنواع التثاقف، بهدف تفادي الوصف الخالص أو التخلص من تعميم مجازف في حين يتعلق الأمر بصيرورة غاية في التعقيد، بنى باستيد، هو أيضاً، نمذجة. ووفاء للمبدأ الذي كان وضعه، هو نفسه، أدرج في هذه النمذجة الأطر الاجتماعية الحاضنة لما يجري من تثاقف. فكّر، إذاً، في «وضعيات» تماس متنوعة بما فيها «الوضعية الاستعمارية» التي حددها جورج بالانديي[11]. إن أهمية أخذ الوضعيات الممكنة المتنوعة بعين الاعتبار تتأكّد، على مستوى منهجي،

(10) Pierre Clastres, «Ethnocide,» *Universalia*: 1974.

(11) Georges Balandier, «La Notion de «situation» coloniale,» dans: Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire; dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1955), pp. 3-38.

خاصةً وأن التصور الذي نحمله عن التثاقف (بوصفه ظاهرة عامة) كثيراً ما يخضع إلى «الوضعية» المخصوصة التي ندرسه فيها.

علينا، في تحليل أية وضعية تثاقف، أن نأخذ بعين الاعتبار المجموعة المهيمنة والمجموعة المهيمن عليها، سواء بسواء. إذا ما راعينا هذا المبدأ، فإننا سرعان ما نكتشف أنه لا وجود، بالمعنى الدقيق، لثقافة «مانحة» وحسب، ولا لثقافة «متلقية» وحسب. التثاقف لا يجري أبداً في اتجاه واحد. لهذا السبب يقترح باستيد مصطلحيْ «تداخل» الثقافات (Interpénétration) أو «تقاطعها» (Entrecroisement) عوضاً وبديلاً من مصطلح «تثاقف» الذي لا يعيّن بوضوح تبادل التأثير هذا، وإن كان، والحق يقال، قليلاً ما يكون متناظراً. في حال البيرو مثلاً، لا يمكن فهم الثقافة المسماة «مولّدة» (Criolla) الخاصة بسكان ساحل البلاد على المحيط الهادي والتي عادة ما يقابل بينها وبين ثقافة الأنديز (Andes)، ثقافة سلاسل الجبال (Serrana)، ما لم نأخذ بعين الاعتبار تداخل ثقافة الأسياد وثقافة العبيد الأفارقة طوال الفترة الاستعمارية وحتى ما بعدها. سود البيرو، اليوم، قليلو العدد ولكن حضور العبيد زمن المستعمَرة كان مهماً جداً في مدن الساحل ومزارعه، وقد اضطلع هؤلاء بدور غير هين في تكوين مجتمع البيرو وثقافته، على الرغم من عدم اعتراف غالب البيرويين بذلك[12].

يبني باستيد نمذجته اعتماداً على ثلاثة معايير أساسية: الأول عام وسياسي تقريباً، والثاني ثقافي، والثالث اجتماعي[13]. أول المعايير هو

(12) Denys Cuche, *Pérou nègre: Les Descendants d'esclaves africains du Pérou, des grands domaines esclavagistes aux plantations modernes*, collection alternatives paysannes; série sociétés et cultures paysannes (Paris: Editions l'harmattan, 1981).

(13) Bastide, «Problèmes de l'entrecroisement des civilisations et de leurs oeuvres,» p. 325.

وجود معالجات للحقائق الثقافية والاجتماعية أو عدم وجودها. هناك ثلاث وضعيات نموذجية يمكن أن تكون:

- وضعية **تثاقف «عفوي»** و«طبيعي» و«حر» (في الواقع، لا يكون كذلك كلياً، أبداً). يتعلق الأمر بتثاقف غير موجّه وغير مراقَب. وفي هذه الحالة يتأتى التغير من مجرّد التماس ويكون، بالنسبة إلى كل واحدة من الثقافتين المعنيتين، بحسب منطقها الداخلي.

- وضعية **تثاقف منظم، ولكنه قسري** ولفائدة مجموعة واحدة كما هو الشأن في حال العبودية أو الاستعمار. عندها تكون ثمة إرادة في تعديل ثقافة المجموعة المهيمن عليها، في أجل وجيز، بغيةَ إخضاعها لمصالح المجموعة المهيمنة. يظل التثاقف جزئياً ومجزأً، وغالباً ما يفشل (من وجهة نظر المهيمنين)، إذ يكون تجاهل للحتميات الثقافية، وكثيراً ما يكون هناك نزع للثقافة من دون تثاقف.

- وضعية **التثاقف المخطط له والمراقَب** والذي يسعى إلى أن يكون نسقياً ويستهدف آجالاً بعيدة. يُضبط التخطيط اعتماداً على معرفة مفترضة بالحتميات الاجتماعية والثقافية. هذا التخطيط يمكن أن يؤدي، في النظام الرأسمالي، إلى «الاستعمار الجديد»، وهو يدعى، في النظام الشيوعي، بناء «ثقافة بروليتارية» تتجاوز «الثقافات القومية» وتحتويها. ويمكن للتثاقف المخطَّط أن يتولد عن طلب مجموعة تود أن يشهد نمطُ حياتها تطوراً حتى تحفز تطورها الاقتصادي مثلاً.

يتمثل المعيار الثاني ذو الطبيعة الثقافية في تجانس الثقافات المعنية النسبي أو في عدم تجانسها.

وأخيراً، يتمثل المعيار الثالث، وهو من طبيعة اجتماعية، في الانفتاح أو الانغلاق النسبي للمجتمعات المتماسّة. فحسبما يتعلق الأمر

بمجتمعات من طبيعة جماعاتية قليلة التمايز، اجتماعياً، أو، على النقيض من ذلك، بمجتمعات أكثر فردانية وتمايزاً، تكون قابلية هذه المجتمعات، إلى هذا الحد أو ذلك، للتأثيرات الثقافية الخارجية.

بالربط بين المعايير الثلاثة نحصل على اثني عشر نمطاً من وضعيات التماس الثقافي، كل واحدة منها ذات مظاهر خصوصية: مظهر عام شبه سياسي ومظهر ثقافي ومظهر اجتماعي.

محاولة في تفسير ظواهر التثاقف

لا يكتفي باستيد بتصنيف ظواهر التثاقف، فهو يسعى إلى تفسيرها أيضاً، عبر تحليل مختلف العوامل التي يمكن أن يكون لها دور في صيرورة التثاقف، من دون أن ينسى العوامل غير الثقافية[14]. ويمكن لمختلف العوامل أن يعزز بعضها بعضاً أو أن يبطل بعضها بعضاً. وإذا ما اقتصرنا على المتغيرات الأكثر تحديداً فإننا نحتفظ منها، بصورة أساسيّة، بما يلي:

- **العامل السكاني**: أيّ المجموعات المعنية غالبة عدداً وأيّها تكون أقلية؟ على أنه يتوجب عدم الخلط بين الأغلبية الإحصائية والأغلبية السياسية. في الوضعية الاستعمارية، مثلاً، تكون الأغلبية الإحصائية أقلية على المستوى السياسي.

بنية المجموعات السكانية المتماسّة هي مظهر آخر للعامل السكاني: الحصص الجنسية، هرم الأعمار، مجموعة سكان يكونها العزاب خاصة (شأن ما جرى في غزو الأمريكات أو في بعض أنواع الهجرات) أو عائلات ناجزة التكوّن، إلخ...

- **العامل البيئي**: أين جرى التماس؟ أفي المستعمرات أم في

(14) المصدر نفسه، ص 326.

البلد المستعمِر؟ في وسط ريفي أم في وسط حضري؟

- وأخيراً **العامل الإثني أو «العرقي»**: ما بنية الروابط ما بين الإثنية؟ أنحن إزاء علاقات هيمنة/ إلحاق؟ من أي نوع هي: أهي «أبوية» أم «تنافسية» (الآثار متعارضة).

إن المهم في فحص مختلف العوامل، إذاً، هو إيلاء أكبر اعتبار ممكن إلى مختلف بنيات العلاقات الاجتماعية الممكنة إذ إنه عبرها هي تفعل تلك العوامل فعلها.

كان باستيد، متخذاً موقعاً على مستوى آخر من التفسير أكثر تجريداً، قد أدرج، بعدُ[15]، فكرة سببيّتين تتعالقان جدلياً في كل صيرورة تثاقف: السببية الداخلية والسببية الخارجية. لم يكن هو أول من أثار ذكر هذين السببيّتين ولكن إسهامه الشخصي تمثل في إلحاحه على التدليل على التفاعل المستمر بينهما. السببية الداخلية الخاصة بثقافة ما هي نمط اشتغالها المخصوص، منطقها الخاص. إنّه يمكنها تيسير التغيّرات الثقافية الخارجية أو، على النقيض من ذلك، تعطيلها، بل منعها أيضاً. عكساً بعكس، لا تفعل السببية الخارجية ذات الصلة بالتغير الخارجي فعلها إلا عبر السببية الداخلية.

هذه السببية المزدوجة هي ما يفسر ظاهرة التفاعلات المتسلسلة التي أثرنا ذكرها أعلاه. ينجرّ عن سبب خارجي تغيّرٌ في نقطة ما من ثقافة معينة. هذا التغيّر تستوعبه هذه الثقافة وفق منطقها الخاص ويؤدي إلى سلسلة من التعديلات المتلاحقة. بتعبير آخر، تحفز السببية الخارجية السببية الداخلية: كل نسق ثقافي يُمسّ في نقطة ما يرد الفعل حتى يستعيد نوعاً من التجانس.

يقر باستيد بأن رؤية دوركايم كانت صائبة لدى إلحاحه على

---

(15) Bastide, «La Causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique.»

الوسط الداخلي، ولكنه يتباين معه بإظهاره أهمية الوسط الخارجي، وخاصة علاقته الجدلية بالأول. وتؤدي جدلية الحركيات الداخلية والخارجية هذه إلى هيكلة ثقافية جديدة يمكن فيها للسببية الداخلية أن تهيمن عندما يظل التغيير سطحياً أو تغلب فيها السببية الخارجية إذا ما كان هناك تقليد ثقافي.

«مبدأ القطيعة» (Principe de coupure)

لئن كان روجي باستيد متنبهاً إلى الحتميات الاجتماعية فإنه لم يكن يهمل، بالمقابل، وجهة نظر الذات، وجهة نظر الفاعل الاجتماعي. كان يسعى، متبنّياً الفكرة القائلة بأن الأفراد هم الذين يلتقون لا الثقافات، إلى فهم ما يصير إليه الأفراد خلال صيرورة تثاقف. ولئن خصّص جزءاً من أعماله، انطلاقاً من الأنثروبولوجيا، لتفسير ما هو مرضيّ عند بعض الأفراد الواقعين في تناقضات ثقافية قاهرة، فقد انشغل، خاصة، ببيان أن التثاقف لا يُنتج، بالضرورة، كائنات هجينة غير متأقلمة وتعيسة.

بغاية الإنباء عن مظهر أساسي من شخصية الإنسان في وضعية تثاقف، ابتدع باستيد مفهوم «مبدأ القطيعة»[16]، وهو المفهوم المركزي في أعماله. يعود المفهوم إلى اكتشافه العالم الديني الأفريقي البرازيلي. ففي مجرى بحوثه في باهيا (Bahia) لاحظ أنه كان بإمكان السود أن يكونوا، في آن واحد، ومع غاية الصفاء، أتباعَ عبادة الكاندومبلي (Candomblé) الأتقياء وأعواناً اقتصاديين متأقلمين تماماً مع العقلانية الحديثة. على خلاف محللين آخرين، كان لا يرى في ذلك علامة تناقض أساسي أو

(16) Roger Bastide, «Le Principe de coupure et le comportement afro-brésilien,» dans: *Anais do XXXI Congresso internacional de americanistas, São Paulo, 23 a 28 de agôsto de 1954*, 2 vols., Organizados e publicados por Herbert Baldus (Nendeln: Kraus reprint, 1976), vol. 1, 1955, pp. 493-503.

تصرفاً غير منسجم. السود الذين يعيشون في مجتمع متعدد الثقافات يقسّمون، بحسب رأيه، العالم الاجتماعي إلى عدد معين من «المقسمات المتعازلة» تكون لهم فيها «مشاركات» ذات طبيعة مختلفة لا تبدو لهم بفعل ذلك تحديداً متناقضة.

كان روجي باستيد بتحليله هذا الذي امتد لاحقاً إلى وضعيات أخرى يجدد مقاربة مسألة الهامشية على النحو الذي صاغها عليه علماء اجتماع مدرسة شيكاغو. ليس «الإنسان الهامشي»، بالنسبة إليه، فرداً يعيش بين عالمين اجتماعيين وثقافيين بل في كلا العالمين، من دون أن يصل أحدهما بالآخر. خلافاً للإنسان الهامشي نفسانياً، ليس هو فرداً مزدوجاً، بالضرورة، وتعيساً (...). إنّ الأفريقي البرازيلي يفلت، عبر مبدأ القطيعة، من شناعة الهامشية (النفسية). إن الثنائية المدانة، أحياناً، لدى الأسود هي علامة على أعلى قدر من النزاهة لديه. فإذا ما كان يلعب على وضعينْ فلأن الوضعين موجودان[17]. إذا كانت الهامشية الثقافية لا تتحوّل إلى هامشية نفسية فذلك بفضل مبدأ القطيعة. ليس الفرد هو، إذاً، من «ينقسم نصفين»، رغماً عنه، بل هو الذي يُحدث قطائع بين مختلف التزاماته.

يمكن لمبدأ القطيعة أن يفعل فعله أيضاً على مستوى «الأشكال» اللاواعية من النفس، أي البنى الإدراكية والتذكّرية والمنطقية والعاطفية. هكذا يمكن أن تظهر «قطائع تجعل الذكاء يكون قد تغرّب، بعدُ، في حين تظل العاطفة أهلية، والعكس بالعكس»[18].

بحسب الوضعيات، وخاصة بحسب نوع العلاقات بين مجموعات الثقافات المختلفة، تفرض القطيعة نفسها أو لا تفرض. مبدأ القطيعة يميّز، خاصة، مجموعات الأقلية التي يمثل، بالنسبة إليها، آلية دفاعية عن الهوية الثقافية. ويمكن أن

(17) المصدر نفسه، ص 498.

(18) Roger Bastide, *Le Prochain et le lointain*, genèses; 4 (Paris: Editions cujas, 1970), p. 144.

نلاحظ، اليوم، في فرنسا كل أنواع تجسيده في الهجرة. مثلاً، منذ السبعينات يعمل مهاجرون أفارقة، أغلبهم سونينكي(Soninké) وتوكولور (Toucouleur)، ويتحدرون من مجتمعات مسلمة ذات صرامة دينيّة، في أحد أكبر مسالخ لحم الخنزير الأوروبية في كوليني (Collinée) في منطقة بريطانيا (La Bretagne). ولما كانوا محل رضى لخصالهم المهنية، فإنهم أطالوا استقرارهم في المنطقة واستجلبوا عائلاتهم وأصدقاءهم، مكونين، تدريجياً، ميكرو جماعة في البلدة. التماس اليومي مع لحم الخنزير، بالنسبة إليهم، هو من ضرورات العمل الصناعي، معتبرين إياه، بكيفية أداتية صرف، مجرد كسب للقوت، ولا يمس في شيء هويتهم الإسلامية المصانة في ما عدا ذلك[19].

مواصلةً لأفكاره، انتهى باستيد إلى معارضة التصور المتشائم والمهيمن للهامشية الثقافية بتصورٍ حازم التفاؤل. كثيراً ما يكون الناس الموجودون في وضعيات هامشية ثقافية، بالنسبة إليه، خلاقين بصفة خاصة وقابلين للتأقلم، بإمكانهم أن يصيروا قادةَ التغيّر الاجتماعي والثقافي. إنهم يستفيدون، عبر لعبة القطائع، من تعقد النسق الاجتماعي والثقافي[20].

إن مفهوم مبدأ القطيعة، في نهاية الأمر، له مزيّة التمكين من التفكير في التحوّل الثقافي وفي التقطع أيضاً لا في التغيّر ضمن الاستمرارية فقط، كما كان يسعى الثقافتيون إلى فعله.

تجديد مفهوم الثقافة

جددت البحوث في صيرورة التثاقف، بعمق، التصورَ الذي كان للباحثين عن الثقافة. وقد أدى أخذ العلاقة ما بين الثقافية وكذلك

(19) Karine Renault, «Travailleurs africains en milieu rural,» (Mémoire de maitrise de sociologie; sous la direction de Denys Cuche, université de Rennes 2, 1992).

(20) Bastide, *Anthropologie appliquée*, chapitre 6.

الوضعيات التي تنعقد فيها بعين الاعتبار إلى تعريف ديناميكي للثقافة.

بل إن المنظور انقلب: تمّ الكف عن الانطلاق من الثقافة لفهم التثاقف وأصبح الانطلاق من التثاقف لفهم الثقافة. ما من ثقافة توجد «على حال صافية»، مماثلة لذاتها منذ الأزل، من دون أن يمسها أي أثر خارجي البتة. إن صيرورة التثاقف هي ظاهرة كونية حتى وإن كانت ذات أشكال ودرجات شديدة الاختلاف.

إن الصيرورة التي تشهدها كل ثقافة تكون في وضعية تماس ثقافي أي صيرورةَ هدم البنية وإعادتها، هي، في الواقع، تتبع المبدأ ذاته في تطور أي نسق ثقافي. كل ثقافة هي صيرورة دائمة من البناء والهدم وإعادة البناء، وما يختلف هو أهمية كل مرحلة تبعاً للوضعيات. وربما توجّب استبدال كلمة «ثقافة» بكلمة «تثقُّف» (Culturation) (وهي متضمَّنة، بعدُ، في كلمة «تثاقف») للتأكيد على بعد الثقافة الديناميكي هذا.

لهذا، ومثلما بيّن ذلك باستيد[21]، فإن دراسة مرحلة الهدم، باعتبار أهميتها من الناحية العلمية، لا تقل أهمية لأنها ليست أقل ثراء في المدّ بالمعلومات من دراسة إعادة البناء. إنها تكشف عن أن نزع الثقافة ليس ظاهرة سلبية حتماً تؤدي، بالضرورة، إلى تحلل الثقافة. إذا كان نزع الثقافة «أثراً» للقاء بين الثقافات فإنه بإمكانه، أيضاً، أن يفعل فعله بوصفه «سبباً» في إعادة البناء الثقافي. يستند باستيد، هنا أيضاً، إلى المثال الأمثل، بوصفه الأقصى، مثالِ الثقافات الأفرو ـ أمريكية: على الرغم، أو بالأحرى بسبب قرون العبودية أي قرون هدم البنية الاجتماعية والثقافية شبه المطلق، ابتدع سود الأمريكات ثقافات مبتكرة وذات حيوية.

---

(21) Bastide, «La Causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique.»

يعارض باستيد، هنا، ليفي ستروس وتصوره لمفهوم البنية الذي يعتبره حاد الجمود. بدلاً من البنية، كان يلزم الحديث عن « البَنْينة» و«هدم البنية» و«إعادة البناء»، فالثقافة بناء تزامني يتكوّن، كلَّ لحظة، عبر هذه *الحركة الثلاثية*. إن لليفي ستروس، منسجماً مع نظريته البنيوية، رؤيةً كثيرة التشاؤم لظواهر نزع الثقافة في المجتمعات الواقعة تحت الاستعمار. بالنسبة إليه، لا يؤدي هذا النزع للثقافة إلا إلى «الانحطاط» الثقافي، وهو «عرَض» أو مرضٌ تعانيه جميع [المجتمعات المنزوعة ثقافتها].

صحيح أن عوامل نزع الثقافة، في بعض الحالات، تتمكن من الهيمنة إلى الحد الذي تتعطل فيه كل إعادة بناء للثقافة. ويمكن لبعض البقايا المجزَّأة من الثقافة الأصلية أن تتعايش مع إضافات مجزَّأة من الثقافة المنتصرة ولكن لا صلات بنيوية توجد بينها، والدلالات العميقة الخاصة بهذه العناصر تضيع نهائياً. إن هذا الكل غير المتجانس لا يكوّن نسقاً، كما أن تهديم البنية، من دون إعادة بناء ممكنة، يؤدي إلى تيه الأفراد، بالمعنى الحرفي لفقدان الاتجاه، تعبّر عنه أمراض عقلية أو سلوكات منحرفة.

على أن هدم البنية لا يكون، غالباً، إلا مرحلة أولى من إعادة تركيب ثقافية مهمّة، إلى هذا الحد أو ذاك. إننا نشهد، أحياناً، «تحولاً» ثقافياً حقيقياً حيث يغلب، بتعبير آخر، التقطّع على الاستمرارية. ويتحدث باستيد، في هذه الحالة، عن «تثاقف شكلي»، إذ هو يمس «أشكال» (Gestalt) النفس ذاتها، أي بُنى اللاوعي التي «تزوّدها» الثقافة «بمعلوماتها». ويُسمّى التثاقف، في الحالة الأخرى، «مادياً»، أي أنه لا يمس إلا محتويات الوعي النفسي، وهو ما يصنع «مادته» (القيم والتمثلات، على سبيل المثال)، ويكون من ضمن الظواهر القابلة للإدراك، شأن انتشار

سمة ثقافية أو تغير طقس أو نشر أسطورة، إلخ...[22].

يمكّن هذا التمييز من مقاربة أفضل لعدد من الظواهر، وخاصة منها المسماة ظواهر «التثاقف المضاد»، شأن الحركات التمسيحية والحركات الأصولية، وبصفة عامة كل محاولات «العودة إلى الأصول»، على سبيل المثال. ويُظهر التحليل أن التثاقف المضاد لا يكون إلا إذا كان نزع الثقافة عميقاً إلى الحد الذي يمنع، بلا قيد ولا شرط، أيّ إعادة ابتداع للثقافة الأصلية، بل إن حركات التثاقف المضاد كثيراً جداً ما تقترض، من دون أن تدرك ذلك، نماذجَ تنظيمها وحتى أنساق تمثلاتها اللاواعية من الثقافة المهيمنة التي تدّعي، على الرغم من ذلك، أنها تكافحها. يكون التثاقف المضاد، دائماً تقريباً، ردةَ فعل يائسة على التثاقف الشكلي. ومهما سعينا أن «نؤفرق» و«نعرّب» ونعود إلى «أصالة» أصلية فلن نستطيع، أبداً، إلا الحدّ من آثار التثاقف المادي. أما التثاقف المضاد الشكلي فهو مستحيل ولا يمكن سنّه بقرار، فهو لا يخضع إلى إرادة واعية. إن التثاقف المضاد، بعيداً عما يريد أن يمثله من عودة الى الأصول، ليس إلا نوعاً من أنواع أخرى من بَنينةٍ جديدة للثقافة، وهو لا يُنتج القديم بل الجديد.

أدى تطور الدراسات في ظواهر التثاقف، إذاً، إلى إعادة النظر في مفهوم الثقافة فأصبحت الثقافة، مذاك، تُفهم على أنها كل ديناميكي متجانس (ولكن في غير كمال أبداً) ومنسجم، إلى هذا الحد أو ذاك. إن العناصر المكوّنة لثقافة ما لا تكون تامة الاندماج بعضها في بعض، أبداً، لأنها تنحدر من منابع متباينة في المكان والزمان. بتعبير آخر، ثمة «فرجة» في النسق، وخاصة أن الأمر يتعلق بنسق بالغ التعقيد. هذه الفرجة هي الفجوة التي تتسلل منها حرية الأفراد

---

(22) Bastide, *Le Prochain et le lointain*, pp. 137-148.

والمجموعات لـ «معالجة» الثقافة.

لهذا لا توجد من جهة ثقافات «نقية» ومن جهة أخرى ثقافات «خليط». كل الثقافات، وبفعل ظاهرة التماس الثقافي الكونية، هي ثقافات «مزيج» بدرجات متباينة تصنعها الاستمرارات والتقطعات. وغالباً ما يكون هناك استمرار بين ثقافتين في تماس موصول أكثر مما يكون بين حالات مختلفة تنتمي إلى النسق الثقافي نفسه، منظوراً إليه في لحظات متمايزة من تطوره التاريخي. بتعبير آخر، وكما يبيّن ذلك باستيد، يجب البحث عن التقطّع الثقافي في المستوى الزمني أكثر مما يُبحث عنه في المستوى المكاني. إن ما يُؤكّد عليه من استمرارية ثقافة معينة غالباً ما يخضع للأيديولوجيا أكثر مما يخضع للواقع. إن الاستمرارية المزعومة يتم التأكيد عليها، بصورة خاصة، بقدر ما يتضح التقطّع بجلاء في الوقائع: في لحظات القطيعة يكون خطاب الاستمرارية «أيديولوجيا تعويض»[23].

إنّ التعلق بإظهار تمايز الثقافات، باعتبارها وحدات منفصلة، يمكن أن يكون مفيداً منهجياً، وقد كانت له قيمة تفسيرية أكيدة في تاريخ الإثنولوجيا للتفكير في التنوع الثقافي. أين تبدأ هذه أو تلك من الثقافات المعينة وأين تنتهي؟ يجيب ليفي ستروس أن الاستفهام عن هذه المسألة استفهام بصدد «السلّم» المناسب في دراسة الثقافات ووصفها:

> نسمي ثقافة كلّ كلٍّ إثنوغرافي يُبدي، من وجهة نظر التحقيق الميداني، تبايناتٍ ذات دلالة بالنسبة إلى ثقافات أخرى. إذا ما حاولنا أن نحدد التباينات ذات الدلالة بين أمريكا الشمالية وأوروبا فإننا نتناولهما على أنهما ثقافتان مختلفتان، ولكن إذا ما افترضنا أن الاهتمام

---

(23) Roger Bastide, «Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro- américaines,» *Bastidiana*, nos. 13-14 (janvier-juin 1996).

ينصب على التباينات ذات الدلالة بين باريس ومرسيليا مثلاً فإنه يمكن اعتبار هذين المجموعتين الحضريتين، مؤقتاً، على أنهما وحدتان ثقافيتان. (...) إن مجموعة أفراد واحدة، طالما تعيّنت موضوعياً في الزمان وفي المكان، تنتمي، في آن واحد، إلى أنساق ثقافية عديدة: كوني وقاري وقومي وإقليمي ومحلي، إلخ... وعائلي ومهني ومذهبي وسياسي، إلخ...[24].

ليس هناك تقطّع حقيقي بين الثقافات التي يتصل بعضها ببعض جاراً حذو جار، في نطاق فضاءٍ اجتماعي معيّن على الأقل. وليست الثقافات المعينة غريبة بعضها عن بعض إطلاقاً، حتى عندما تلحّ على الاختلافات بينها لتأكيد وجودها والتمايز بينها. ومن شأن هذه المعاينة أن تدفع الباحثَ إلى تبني تمشٍّ «استمراري» يفضّل التركيز على البعد العلائقي الداخلي والخارجي في الأنساق الثقافية المعنية[25].

تجديد الدراسات في التماس الثقافي

استغرق فرضُ موضوع التثاقف نفسَه، موضوعاً رئيسياً في الأبحاث الأنثروبولوجية، بعض الوقت. وقد تطورت الأمور لاحقاً، ولكن استخدام المصطلح ابتُذِل وفقُر معناه. لم يعد التثاقف اليوم يعني، بالنسبة إلى الكثيرين، بمن في ذلك عدد من الباحثين، إلا ظاهرة فَرضِ نموذج ثقافي على آخر بما يؤدي إلى خسران ثقافي، وهو ما يناسب تصوراً للتثاقف بعيداً جداً عن تعاليم اختصاصيي المسألة.

حديثاً، اقترح بعض الكتّاب مفاهيم جديدة لتجديد التفكير في

---

(24) Claude Lévi-Strauss, *Anthropologie structurale* (Paris: Plon, 1958-), p. 325.

(25) Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, bibliothèque scientifique payot (Paris: Payot, 1990).

العلاقات ما بين الثقافية، كما يشهد مفهوم «التمازج» (Métissage)، منذ مدة، انتشاراً كبيراً في العلوم الاجتماعية[26]. وينبىء نجاح الكلمة هذا عن روح العصر، إذ بات التمازج الذي لطالما كان، قبلُ، مذموماً على المستوى البيولوجي وعلى المستوى الثقافي سواء بسواء، ذا رواج، وأصبح المصطلح مستخدماً، باستمرار، في وسائل الإعلام والاتصال الإعلاني أو الإشهاري. إن «التمازج الثقافي» في العديد من المصنفات ليس إلا تعبيراً جديداً، أكثر فوضوية، للدلالة عمّا كان يعنيه «التثاقف»، دلالةً كاملة، ولكن بعض المؤلفين يجتهدون في إكساب هذا المصطلح محتوى مفهومياً مخصوصاً. هكذا يكون التمازج عند ألكسيس نوس (Alexis Nouss) وفرنسوا لابلاتين (François Laplatine) شكلاً خاصاً من المزج الثقافي يناقض التعارض تجانس/تنافر. إنه يعرض «طريقاً ثالثة» بين توحيد الشكل المتصاعد والتأكيد الشديد على الخصوصيات. إن التمازج، على العكس من التآلف، هو تركيب تحتفظ فيه مكوناته على تمامها. وبعيداً عن فكرة التكافل والكلية الموحَّدة، يستمد التمازج قوته من عدم استقراره ذاته، فهو ليس انصهاراً ولا انسجاماً بل هو مواجهة وحوار في حركة لا تهدأ[27].

أما الباحثون المختصون بالأنتيل(*)، فقد أدرجوا مفهوم «التوليد»

(26) *Paradoxes du métissage: [Actes du 123e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Antilles-Guyane, 1998]*, [organisé par le comité des travaux historiques et scientifiques]; textes réunis et publ. par Jean-Luc Bonniol (Paris: Ed. du CTHS, comité des travaux historiques et scientifiques, 2001).

(27) François Laplantine et Alexis Nouss: *Le Métissage: Un Exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*, dominos; 145 ([Paris]: Flammarion, 1997), et *Métissages: de Arcimboldo à Zombi* ([Paris]: Pauvert, 2001).

(*) أرخبيل يفصل بين الأطلسي والبحر الكاراييبي، يمتد من مدخل خليج المكسيك حتى دلتا فنزويلا ويجمع كوبا وهاييتي والدومينيكان وجامايكا وبورتوريكو وبربا دوس وترينيداد وغرينادا وغيرها (المترجم).

(Créalisation). فبعد أن كان استخدمه اللسانيون تبنّى علماء الأنثروبولوجيا المفهوم للإنباء عن تشكل ثقافات الكاراييبي التأليفية. ويرى البعض وجوب عدم حصره في السياق الخاص بالمجتمعات المنحدرة من نظام المزارع الاستعبادية. تلك هي على وجه الخصوص وجهة نظر إدوارد غليسان (Edward Glissant) الذي يرى أن التوليد صيرورة ثقافية ذات بعد عبر قومي:

«أسمّي توليداً ذلك الرهان القائم بين ثقافات العالم، تلك النزاعات والصراعات والتآلفات والتدافعات والتداخل والرفض، ذلك التدافع والتجاذب بين كل ثقافات العالم. هو، باختصار، امتزاج ولكنه ذو محصلة لها مدى أبعد وغير قابل للتوقّع»[28].

يمثل تعميم عمليات التماس الثقافي وتنويعها تحدّياً أمام الباحثين، وهو ما يفسر، جزئياً، التكاثر المصطلحي الراهن والمظلّل أحياناً، وخاصة أن تعريفات المصطلح الواحد لا تتطابق دائماً. في نهاية الأمر، ليس المهم الكلمة التي يُحتفظ بها بقدر ما تهم الإشكالية المعتمدة: على هذه أن تقارب لقاء الثقافات من منظور وضعياتي لا يحجب ما فيها من رهانات اجتماعية.

(28) Edouard Glissant, «Métissage et créolisation,» dans: *Discours sur le métissage, identités métisses: Enquête d'Ariel: [Actes du colloque bilingue, New York University, 4-5 avril 1997]*, sous la dir. de Sylvie Kandé (Paris; Montréal (Québec): L'Harmattan, 1999).

الفصل الخامس

التراتبات الاجتماعية والتراتبات الثقافية

إن لم تكن الثقافة معطى موروثاً يُتناقل على ما هو عليه، جيلاً فجيلاً، فذاك لأنها إنتاج تاريخي أي بناء ينخرط في التاريخ، وبتحديد أدق في تاريخ العلاقات بين المجموعات الاجتماعية. من الضروري، إذاً، من أجل تحليل نسقٍ ثقافي تحليلُ الوضعية الاجتماعية التاريخية التي تنتجه على الصورة التي يكون عليه[1].

ما هو أول، تاريخيّاً، هو التماس، وما هو ثانٍ هو لعبة التمايز التي تنتج الاختلافات الثقافية. لكل تجمّع، في ظل وضعية ما، أن ينزع إلى الدفاع عن خصوصيته، ساعياً، بمختلف الحيل المبتدعة، لأن يقنع (وأن يقنع نفسه) بأن نموذجه الثقافي أصيل ومخصوص به. أن تدفع لعبةُ التمايز إلى الإعلاء من شأن هذا المجموع أو ذاك من الاختلافات الثقافية أكثر من إعلاء مجموع آخر وأن تشدّد عليه فذاك

(1) Georges Balandier, «La Notion de «situation» coloniale,» dans: Georges Balandier, *Sociologie actuelle de l'Afrique noire; dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*, bibliothèque de sociologie contemporaine (Paris: Presses universitaires de France, 1955), pp. 3-38.

مما ينجم عن خاصية الوضعية.

لا توجد الثقافات بمعزل عن العلاقات الاجتماعية التي تكون، دوماً، علاقات غير متساوية. هكذا إذاً، منذ البدء، هناك تراتب فعلي بين الثقافات ينتج من التراتب الاجتماعي. إذا كانت كل الثقافات جديرة بالعناية ذاتها والاهتمام ذاته من لدن الباحث أو أي ملاحظ كان فذلك لا يسمح بأن نستنتج أنها معترف لها كلها بتساوي القيمة اجتماعياً، كما لا يمكن أن ننتقل، على هذا النحو، من مبدأ منهجي إلى حكم قيمة.

على أنه يجب تفادي التأويلات المغرقة في الاختزال كتلك التي تفترض، مثلاً، أنه بمستطاع الأقوى، دائماً، أن يفرض، بلا قيد ولا شرط، نظامه (الثقافي) على الأضعف. فطالما لا توجد ثقافة حقيقية إلا ما كان من إنتاج أفراد أو جماعات يحتلون مواقع غير متساوية في الحقل الاجتماعي والاقتصادي والسياسي فإن ثقافات مختلف الجماعات تلقى نفسها، إلى هذا الحد أو ذاك، في موقع قوة (أو ضعف)، في علاقة بعضها ببعض. ولكن حتى الأضعف لا يكون، أبداً، معدومَ القدرة، تماماً، ضمن اللعبة الثقافية.

الثقافة المهيمِنة والثقافة المهيمن عليها

إن القول بأنه حتى الجماعات الاجتماعية المهيمن عليها لا تفتقر إلى موارد ثقافية خاصة، وعلى الأخص إلى تلك القدرة على إعادة تأويل ما يُفرض عليها، إلى هذا الحد أو ذاك، من الإنتاجات الثقافية، هو قول لا يعني العودة إلى تأكيد التساوي بين الجماعات كلها وتأكيد التعادل بين ثقافاتها.

يوجد، دائماً، داخل فضاء اجتماعي ما، تراتب ثقافي. لم يخط كارل ماركس (Karl Marx)، مثله مثل ماكس فيبر (Max Weber)،

بتأكيدهما أن ثقافة الطبقة المهيمنة هي، دوماً، الثقافة المهيمنة. واضح أنهما لا يزعمان بقولهما هذا أن ثقافة الطبقة المهيمنة لها نوع من التفوق الكامن في ذاتها أو أنّ لها قوة انتشار تأتيها من «جوهرها» الخاص وتجعل منها قوة مهيمنة على الثقافات الأخرى «طبيعياً». بالنسبة إلى ماركس، كما بالنسبة إلى فيبر، تتوقف القوة النسبية الخاصة التي لمختلف الثقافات، خلال التنافس الذي يواجه بينها، على القوة الاجتماعية النسبية الخاصة بالجماعات التي تسندها. إن الحديث عن ثقافة «مهيمنة» أو عن ثقافة «مهيمن عليها» ضرب من المجاز إذ إن ما يوجد، واقعاً، هي جماعات اجتماعية تربط بينها علاقات هيمنة وتبعية.

ليست الثقافة المهيمن عليها، من هذا المنظور وبالضرورة، ثقافةً مستَلبة، تابعة كلياً. إنها ثقافة لا يمكنها، في مسار تطورها، ألا تأخذ بعين الاعتبار الثقافةَ المهيمنة (القضية العكسية صحيحة، أيضاً، وإن بدرجة أقل) ولكنها قادرة، إلى هذا الحد أو ذلك، على مقاومة الفرض الثقافي المهيمن. لا يتيسر تحليل علاقات الهيمنة الثقافية، كما يشرح ذلك كلود غرينيون (Claude Grignon) وجان كلود باسورون (Jean Claude Passeron)[2]، بالكيفية نفسها التي تحلّل بها علاقات الهيمنة الاجتماعية، وذلك لأن العلاقات بين الرموز لا تشتغل وفق منطق العلاقات نفسه بين الجماعات والأفراد. فكثيراً ما نلاحظ تفاوتاً بين آثار الهيمنة الثقافية (أو آثارها المضادة) وآثار الهيمنة الاجتماعية. لا يمكن لثقافة مهيمنة أن تفرض نفسها، أبداً، على ثقافة مهيمن عليها كما تفعل مجموعة إزاء مجموعة أضعف منها، كما لا تستقر الهيمنة

(2) Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le populaire: Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, hautes études ([Paris]: Gallimard; Le Seuil, 1989).

الثقافية، تماماً ولا بصفة نهائية أبداً. ولذلك عليها أن تكون مصحوبة، دائماً، بعمل تلقيني لا تكون آثاره أحادية الاتجاه، أبداً، وهي، أحياناً، «آثار ناشزة» متعارضة مع انتظارات المهيمِنين، إذ إن الوقوع تحت طائلة الهيمنة لا يعني الإذعان لها بالضرورة.

وكما يوصي بذلك عالما الاجتماع، تتطلب الصرامة المنهجية أن يُدرَس ما هو ناتج في الثقافات المهيمَن عليها من جراء كونها ثقافات مجموعات مهيمن عليها، وبالتالي من جراء كونها تبني نفسها وتعيد بناءها في وضعية هيمنة. على أن هذا لا يمنع من دراستها لذاتها، أيضاً، أي بوصفها أنساقاً تشتغل وفق نوع من الانسجام الخاص الذي من دونه ينتفي الحديث عن ثقافة أصلاً.

الثقافات الشعبية

إن إثارة مسألة ثقافات المجموعات المهيمَن عليها تؤدّي، لا محالة، إلى إثارة الجدال حول مفهوم «الثقافة الشعبية». ففي فرنسا، تدخلت العلوم الاجتماعية، متأخرة نسبياً، في هذا النقاش الذي كان في البداية، أي في بداية القرن التاسع عشر، من فعل المحللين الأدبيين خاصة، إذ كان منحصراً في تفحص الأدب المسمى «شعبياً»، وخاصة منه أدب البيع الجوال (Colbortage)(*). لاحقاً، وسّع دارسو الفلكلور المنظورَ بأن اهتموا بالتقاليد الفلاحية. ولم يقارب علماء الأنثروبولوجيا والاجتماع حقلَ الدراسة هذا إلا منذ أمد أقرب.

يشكو مفهوم الثقافة الشعبية، أصلاً، من غموض دلالي، اعتباراً لتعدد معاني الكلمتين اللتين تكونانه. فالكتّاب الذين يعمدون إلى

(*) هو مجموع الآثار الأدبية الشعبية التي كان يروّجها الباعة الجوالون طوال الفترة الممتدة من القرن 16 إلى القرن 19 (المترجم).

استخدام هذه العبارة لا يقدمون كلهم التعريف نفسه لـ « ثقافة» و/ أو لـ «شعبية»، وهو ما يجعل الجدال بينهم عسيراً بحق.

من وجهة نظر العلوم الاجتماعية يتوجّب، بالتوازي، تفادي أطروحتين أحاديتين متعارضتين كلياً: **الأولى** التي يمكن نعتها بأنها انتقاصية للثقافات الشعبية لا تعترف لها بأية حيوية أو إبداعية خاصتين بها. فليست الثقافات الشعبية، في نظرها، إلا مشتقات من الثقافات المهيمنة، وهذه وحدها هي التي يمكن أن يُعترف بشرعيتها، وهي التي تتناسب، إذاً، مع الثقافة المركزية، الثقافة المرجعية. و**الثانية** ليست الثقافات الشعبية، في نظرها، إلا ثقافات هامشية، فلا تكون، إذاً، إلا نسخاً رديئة من الثقافة الشرعية التي لا تتميز الأولى منها إلا عبر صيرورة تفقير. إنها ليست إلا تعبيراً عن الاستلاب الاجتماعي الذي يمس الطبقات الشعبية الفاقدة لأيّة استقلالية. كما أنّ الاختلافات التي تتعارض فيها الثقافات الشعبية مع الثقافة المرجعية، في هذا المنظور، يتم تحليلها، إذاً، على أنها حالات نقصان وتحريف وعدم فهم. بتعبير آخر، إن الثقافة «الحقيقية» الوحيدة هي ثقافة النخب الاجتماعية إذ ليست الثقافات الشعبية إلا سقط نتاجٍ غير مكتمل.

في مقابل هذا التصور البؤسوي، تقوم الأطروحة التضخيمية التي تزعم أنها ترى في الثقافات الشعبية ثقافات يتوجب اعتبارها مساوية لثقافات النخب، بل أرقى منها. إن الثقافات الشعبية، في نظر حملة هذه الأطروحة، ثقافات أصيلة، ثقافات مستقلة تماماً، لا تدين بشيء لثقافة الطبقات المهيمنة. ويصرّ أغلبهم على تأكيد أنه لا يمكن أن يكون هناك تراتب بين الثقافة الشعبية والثقافة «العالِمة».

الحقيقة أكثر تعقيداً مما تقدمها عليه هاتان الأطروحتان القُصويان. إنّ الثقافات الشعبية لا تبدو، لدى تحليلها، لا تابعة بصفة كلية ولا مستقلة تماماً ولا مجرّد مقلِدة ولا مجرّد مبتدِعة. وهي في ذلك لا تزيد

عن تأكيد أن كل ثقافة معيّنة هي تجميع عناصر اختراقات أصيلة وأخرى مستوردة. إنها، مثلها مثل أية ثقافة أخرى، ليست متجانسة، إذاً، ولكن ذلك لا يعني أنها غير منسجمة. الثقافات الشعبية هي، تعريفاً، ثقافاتُ مجموعاتٍ اجتماعية تابعة، فهي إذاً، تتكون في وضعيات هيمنة. على أساس هذا الاعتبار، ألحّ عدد من علماء الاجتماع على ما تدين به الثقافات الشعبية لجهد المقاومة التي تبديها الطبقات الشعبية تجاه الهيمنة الثقافية. إن المهيمَن عليهم يردّون على الفرض الثقافي بالسخرية والاستفزاز وبما يتعمدون إظهاره من «رديء الذوق». يوفر الفلكلور وخاصة الفلكلور العمّالي، أو إذا أخذنا مثالاً أكثر دقة، فلكلور «الجندية» لدى الجيش، عدداً واسعاً من هذه التجسيدات وأساليب القلب أو التصرف الساخرة في معالجة التلقينات الثقافية. الثقافات الشعبية، بهذا المعنى، هي ثقافات احتجاج.

وإذا كان هذا الجانب متأكدَ الوجود في الثقافات الشعبية فمن غير المؤكد أنه كافٍ لتحديدها. إننا إذا ما بالغنا في التأكيد على هذا البعد المتمثل في «رد الفعل» فإننا نسقط من جديد، إلى هذا الحد أو ذاك، في الأطروحة الانتقاصية التي تنكر على الثقافات الشعبية أية إبداعية مستقلة. ليست الثقافات الشعبية، مثلما يلحّ على ذلك غرينيون وباسورون، مجنّدة باستمرار في موقف دفاع نضالي. إنها تشتغل أيضاً في وضع «استراحة». إن الآخرية الشعبية لا توجد كلها في الاحتجاج. هذا إضافة إلى أنّ قيم موقف المقاومة الثقافية وممارساته لا يسمح بتأسيس استقلالية ثقافية تكفي لانبثاق ثقافة أصلية. إنها، على العكس من ذلك، تؤدي، رغماً عنها، وظائف اندماجية لأنها «قابلة للاحتواء» بيسر من لدن المجموعة المهيمنة (مثال فلكلور الجندية مناسب في هذا الصدد، أيضاً).

دونما نسيان لوضعية الهيمنة من الأصح، ولا شك، اعتبار

الثقافة الشعبية بوصفها مجموعة من «طرائق التلاؤم» مع هذه الهيمنة أكثر مما هي نمط مقاومة نسقية ضدها. يعرّف ميشال دو سرتو (Michel de Certeau)[3]، مطوّراً هذه الفكرة، الثقافةَ الشعبية بوصفها الثقافة «الاعتيادية» للناس الاعتياديين، أي ثقافة تُصنع يوماً بيوم، خلال الأنشطة العادية والمتجددة، يومياً، وفي آن معاً. بالنسبة إليه، لم تنته الإبداعية الشعبية ولكنها لا تكون، ضرورةً، في الموضع الذي نبحث عنها فيه، ضمن الإنتاجات القابلة للرصد والتحديد بوضوح. إنها متعددة الأشكال ومبثوثة: «إنها تتفلت سالكة ألف درب».

لأجل فهمها يجب فهم ذكاء الناس العاديين العملي، ورئيسيّاً في ما يعمدون إليه في استخدامهم للإنتاج الجماهيري. إن الإنتاج المعقلن والمُعيّر والتوسعي والممركز، أيضاً، يقابله إنتاجٌ آخر ينعته سرتو بأنه «استهلاك». أكيد أن الأمر يتعلق، بالنسبة إليه، بـ «إنتاج» إذ هو، وإن لم يعلن عن نفسه بمنتوجات خاصة به، يتميز بـ «طرائق تلاؤم مع»، أي طرائق استعمال للمنتوجات التي يفرضها النسق الاقتصادي المهيمن.

يعرف دو سرتو، وهو يعيد الاعتبار للاستهلاك منظوراً إليه في معناه الأوسع، الثقافةَ الشعبية، إذاً، على أنها « ثقافة استهلاك». هذه الثقافة من الصعب رصدها إذ تتميز بالحيلة والسرية. وفضلاً عن ذلك، فإن هذا «الاستهلاك ـ الإنتاج الثقافي» بالغ التشتت، يتسرب إلى كل مكان، ولكن بطريقة ضامرة. بتعبير آخر، لا يمكن التعرّف على المستهلك أو توصيفه وفق المنتوجات التي يستوعبها. تتوجب

(3) Michel de Certeau, *Arts de faire*, 10-18; 1363 (Paris: Union générale d'éditions, 1980).

ملاقاة «الفاعل» مجدداً خلف المستهلك: يقوم بينه وبين المنتوجات (مؤشرات النظام الثقافي التي تفرض نفسها عليه) فارقُ استخدامِه إياها. إن موقع البحث في الثقافات الشعبية هو في هذا الفارق.

يتوجب تحليل الاستخدامات لذاتها. إنها «فنون صنعة» أصيلة تضاهي، بحسب الحالات في نظر دو سرتو، «الترميق» (Bricolage) والاحتواء والصيد المحظور، أي ممارسات متعددة الأشكال، تدبيرية وغير محددة الفاعل، دائماً. وعبر طرائق التلاؤم هذه يكتسب المستهلكون معنى للوجود مغايراً لذلك الذي يراد إضفاؤه على المنتوجات المعيَّرة.

يبلغ الأمر بميشال دو سرتو حدّ إقامة تماثل بين نشاط الاستهلاك غير المكترث هذا ونشاط القطف في المجتمعات التقليدية. ينتج المستهلكون والقاطفون القليل، مادياً، ولكنهم بالِغو الحذق في الاستفادة من محيطهم، هذا الحذق مساوٍ، في إبداعيته ثقافياً، لذلك الذي يفضي إلى منتوجات متعينة الخصوصية. إن تلك المنتوجات ـ السلع هي، نوعاً ما، الفهرس الذي عنه يصدر المستهلكون لدى إنجازهم ما يختص به من العمليات الثقافية.

لهذا التحليل مزية إظهار أن الثقافة الشعبية، وإن كانت مكرهة على الاشتغال، جزئياً على الأقل، بوصفها ثقافةً مهيمناً عليها، في معنى ما يجب على الأفراد المهيمن عليهم دوماً من «التلاؤم مع» ما يفرضه عليهم المهيمِنون أو يمنعونه عنهم، فإن ذلك لا يمنع كونها ثقافةً مكتملة، مؤسَّسة على قيم وعلى ممارسات أصيلة تكسب الوجود معنى.

على أن هذا التحليل لا يكشف، بما يكفي، ما تتصف به الثقافات الشعبية من ازدواجية يعتبرها غرينيون وباسورون، من

جهتهما، خاصيةً جوهرية. الثقافة الشعبية، حسبهما، هي ثقافة قبول وثقافة إنكار، في آن واحد. وهو ما يؤدي إلى إمكانية تأويل الممارسة الواحدة على أنها خاضعة لمنطقين متعارَضين. مثال ذلك أن نشاط الترميق لدى الطبقات الشعبية كان محل تحليل من لدن بعض علماء الاجتماع على أنه خاضع إلى الحاجة وبوصفه نوعاً من امتداد استلاب العمل، إذ العامل مضطر أن ينجز بذاته ما لا يقدر على اقتنائه أو ما يظن نفسه مجبراً على اقتنائه، بل إنه يعتبر، في تحاليل أخرى، غيرَ قادر على أن يصنع من وقته الحر شيئاً آخر غير وقتٍ للعمل. ولكن باحثين آخرين قدروا أن الترميق إبداع حر أيضاً إذ يبقى الفرد سيد التصرف في وقته وفي تنظيم نشاطه وفي استخدام المنتوج النهائي. إن هذا الجانب الثاني هو الذي يفسر، من دون شك، نجاح الترميق بوصفه ترفيهاً إذ يعيد الترميقُ إدراجَ فضاء لاستقلال داخل عالم من الإكراهات. إن الترميق، في الواقع (مثله مثل البستنة والحياكة وسرد الصوف عند الأجيرات) يمكن أن يكون وليد الملل والسخرة ومتعة المبادرة والإكراه والحرية، في آن واحد.

إن الإلحاح المفرط على ما يؤثر في الثقافات الشعبية، جراء كونها ثقافات مجموعات مهيمن عليها، يمكن أن يكون فيه انتقاص مفرط من استقلاليتها النسبية. إنها، بفعل عدم تجانسها وفي بعض مظاهرها، مطبوعة أكثر بالتبعية تجاه الثقافة المهيمنة، وهي، على العكس من ذلك، في بعض مظاهرها الأخرى، أكثر استقلالية. سبب ذلك أن المجموعات المهيمن عليها لا تواجه المجموعة المهيمنة أينما كانت وبصفة مستمرة. عندما نكون في أمكنة ولحظات «في ما بيننا» يسمح نسيانُ الهيمنة الاجتماعية والرمزية بنشاط ترميزي أصيل. وبالفعل، فإن نسيان الهيمنة، لا مقاومتها، هو ما يجعل الأنشطة الثقافية المستقلة ممكنة بالنسبة إلى الطبقات الشعبية. إن الأمكنة والأزمنة المسحوبة من

المواجهة غير المتساوية عديدة ومتنوعة: هي ما بين قوسي يوم الأحد وهي السكن الذي نهيئه على طريقتنا وهي أمكنة اجتماعيةِ الأقران ولحظاتها (مقاهٍ، ألعاب، . . .)، إلخ. يستنتج غرينيون وباسورون من هذا أن الاستعداد للآخرية الثقافية من قِبل من هم أكثر ضعفاً يكون في أرقى درجاته إبداعاً رمزياً، حيث يكون «على مسافة» ممن هم أكثر قوة، بحيث لا تطالهم المواجهة. إن الانعزال، حتى عندما يكون تهميشاً، يمكن أن يكون مصدر استقلال (نسبي) وإبداعية ثقافية.

استعارة الترميق (Métaphore du bricolage)

إننا ندين لليفي ستروس[4] بتطبيق مفهوم الترميق على ظواهر ثقافية. لقد استعمل استعارة الترميق في نطاق نظريته حول الفكر الأسطوري. ينتمي الإبداع الأسطوري، بحسب رأيه، إلى فن الترميق الذي يقابل بينه وبين الاختراع التقني المبني على المعرفة العلمية: عالم المرمق الأداتي، على عكس عالم المهندس، هو عالم مغلق: «إن السمة الخاصة بالفكر الأسطوري هي التعبير بواسطة فهرس له تكوينةٌ متنافرة، وهو، وإن كان ممتداً، يبقى، رغماً عن ذلك، محدوداً. ومع ذلك يتوجب على الفكر الأسطوري أن يستخدمه مهما كانت المهمة التي يتكفّل بها لأنه ما من شيء آخر يتوفر لديه. وعليه يبدو وكأنه نوع من الترميق الثقافي، وهو ما يفسر ما نلاحظه من العلاقات القائمة بين الاثنين»[5].

إن ما يهم ليفي ستروس، إذاً، هو الطريقة التي بها تتفحص الإبداعية الأسطورية الترتيبات الممكنة، انطلاقاً من مخزون محدود من المواد المتباينة ذات المصادر الأكثر تنوعاً (مواريث، افتراضات، . . .). تتمثل الإبداعية في تنسيق جديد للعناصر سبق استخدامها ولا يمكن تحوير طبيعتها. هذه العناصر هي بقايا

(4) Claude Lévi-Strauss, *La Pensée sauvage* (Paris: Plon, 1962).

(5) المصدر نفسه، ص 26.

وقطع وفتات تصبح، عبر عملية الترميق، كلاً مُبنيناً وأصلاً. إن إدراج المواد المرمقة في المجموع الجديد، ولئن لم تتغيّر طبيعتها، يجعلها تقول غير ما كانت تقول قبلُ: دلالة جديدة تولَد من هذا التنسيق النهائي المركب.

سرعان ما شهدت استعارة الترميق نجاحاً كبيراً وتم توسيعها إلى أشكال أخرى من الإبداع الثقافي. استُعملت لنعت نمط الإبداعية الخاص بالثقافات الشعبية[6] والخاص بالثقافات المهاجرة، وكذلك الخاص بالطقوس التوليفية الجديدة في العالم الثالث أو في المجتمعات الغربية. إن من ساهم، بصفة حاسمة، في توسيع المفهوم هو، من دون شك، روجي باستيد الذي أظهر في مقال معنون: «الذاكرة الجماعية وعلم اجتماع الترميق»[7] أنّ هذا المفهوم لا يسمح بالإنباء عن صيرورات ثقافية مكتملة، فحسب، وإنما أيضاً عن التحولات الجارية. كان ليفي ستروس يدرس، عبر الأساطير الأمريكية الهندية، «مادةً رُمقت منذ زمن طويل»، في حين يعاين باستيد، متفحصاً حالة الثقافة الأفريقية الأمريكية، «الترميق بصدد الإنجاز»[8].

ومن جهة أخرى، كان باستيد، بما أقامه من تماثل بين آليات الفكر الأسطوري وآليات الذاكرة الجماعية، يوسع توسيعاً كبيراً مدى الاستعارة التي لا يجوز قصر تطبيقها على الأساطير وحدها. إن الترميق، في حالة ثقافات أمريكا السوداء، يسمح بردم فجوات الذاكرة الجماعية العميقة الاضطراب، جراء الاجتثاث والعبودية. الترميق، في هذه الحالة، ترميم: إنّه يقوم بنوع من «الرتق» و«إعادة التجصيص»، انطلاقاً من مواد مستعادة يمكن أن تُقترض من ثقافات مختلفة، بشرط أن تندمج، وظيفياً، في المجموع الذي تكوّنه الذاكرة الجماعية. هذا الإدراج في المجموع الجديد يؤدي، ضرورةً، إلى إضفاء معنى

(6) Certeau, Ibid.

(7) Roger Bastide, «Mémoire collective et sociologie du bricolage,» *L'Anneé sociologique*, vol. 21 (1970), pp. 65-108.

(8) المصدر نفسه، ص 100.

جديد على تلك المواد يكون على توافق مع معنى المجموع.

إن نوعاً من التضخم في الالتجاء إلى مفهوم الترميق يمكن أن يعرّضه إلى تفقير تفسيري، مثلما يلاحظ ذلك أندري ماري (André Mary). إنه لمن تضارب المعنى اعتبار أن كل أشكال التأليف، حتى الأكثر سطحية من بينها والأسرع زوالاً، هي من الترميق الإبداعي، في المعنى الذي كان يضفيه ليفي ستروس على هذا المصطلح. إن عدداً لا يستهان به من تجليات الثقافة المسماة «ما بعد حداثية» هي أقرب إلى «اللصق الشظايا»، على حد تعبير ماري الموفّق، أكثر مما هي ترميق حقيقي[9].

مفهوم «الثقافة الجماهيرية»: نحو عولمة الثقافة؟

شهد مفهوم «الثقافة الجماهيرية» نجاحاً كبيراً في الستينات. مرد هذا النجاح كان، جزئياً، عدم دقته الدلالية والجمع المفارق، من وجهة نظر التقليد ذي النزعة الإنسانية، بين مصطلحيْ «ثقافة» و«جماهير». وعليه، فليس مفاجئاً أن أمكن استخدام المفهوم لبسط تحاليل ذات توجهات بائنة الاختلاف.

بعض علماء الاجتماع، شأن إدغار موران (Edgar Morin)[10] مثلاً، يشدّدون، رئيسياً، على نمط إنتاج هذه الثقافة الذي يخضع إلى ترسيمات الإنتاج الصناعي الجماهيري. إن تطور وسائل الاتصال

(9) André Mary, «Bricolage afro-bresilien et bris-collage post-moderne,» dans: *Roger Bastide ou Le «réjouissement de l'abîme»: Echos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992*, [centre culturel international de Cerisy-la-Salle]; publ. sous la dir. de Philippe Laburthe-Tolra; [photogr. de Pierre Verger] (Paris: Ed. l'harmattan, 1994), pp. 85-98.

(10) Edgar Morin, *L'Esprit du temps: Essai sur la culture de masse*, [(la galerie)] (Paris: B. Grasset, 1962).

الجماهيري يتوازى وإدراج ما بات، أكثر فأكثر، محدِّداً من مؤشرات الإنتاجية والمردود في كلِّ ما يهم الإنتاج الثقافي. «الإنتاج» ينزع إلى تعويض «الإبداع».

غير أن أغلب الكتّاب يكرّسون الأساسي من تحليلاتهم لمسألة استهلاك الثقافة التي تنتجها وسائل الاتصال الجماهيري. ويبدو أن عدداً هاماً من هذه التحاليل يخلص إلى نوع من التسوية الثقافية بين المجموعات الاجتماعية تحت تأثير التوحيد الشكلي للثقافة الناتج، هو ذاته، عن تعميم وسائل الاتصال الجماهيري. يُفترض، من هذا المنظور، أن تؤدي وسائل الاتصال إلى استلاب ثقافي وإلى إبطال أية قدرة إبداعية لدى الفرد الذي يفتقر إلى ما يخلّصه من أسر الرسائل المبثوثة.

والواقع أن مفهوم الجماهير يشكو من عدمَ الوضوح إذ تحيل كلمة «جماهير»، بحسب التحاليل، تارة إلى مجموع السكان وتارة أخرى إلى مكوّنها الشعبي. وبإشارتهم إلى الحالة الثانية، خاصةً، بلغ الأمر ببعضهم إلى التنديد بما تصوروا أنه «بلاهة» الجماهير. تتولد هذه الاستنتاجات عن خطأ مزدوج. فمن ناحية، هناك خلط بين «الثقافة للجماهير» و«ثقافة الجماهير». إنّ تلقي جمعٍ من الأفراد الرسالة ذاتها لا يجعل هذا الجمع كلاً متجانساً. بديهي أن في خطاب وسائل الاتصال نوعاً من التوحيد الشكلي، ولكن ذلك لا يسمح باستنتاج أن تلقي الرسالة هو أيضا موحَّد الشكل. من الخطأ، من ناحية ثانية، الاعتقاد أن الأوساط الشعبية هي الأكثر هشاشةً تجاه رسائل وسائل الاتصال. لقد أبرزت دراسات سوسيولوجية أن الاختراق الذي تحدثه وسائل الاتصال الجماهيري يكون أكثر عمقاً في الطبقات الوسطى مما هو عليه في الطبقات الشعبية.

لا يجوز لدراسة الاتصال الجماهيري أن تقتصر، إذاً، على تحليل

الخطابات والصور المبثوثة. يتوجب على دراسة مكتملة أن تولي العناية نفسها، إن لم تكن عناية أكبر، لما يصنع المستهلكون بما يستهلكونه. إنهم لا يستوعبون، سلبياً، البرامجَ المبثوثة. إنهم يتملكونها ويعيدون تأويلها بحسب الأنواع الثقافية الخاصة لمنطقهم. إنّ مسلسلاً تلفزيونياً أمريكياً مثل «دالاس» (Dallas) الذي عرف نجاحاً شبه عالمي بلغ حتى مدن الصفيح في ليما في البيرو وبلدات الجزائر الصحراوية لم يُفهم بالطريقة ذاتها ولا شُوهد للأسباب ذاتها، هنا أو هناك، في هذا الوسط الاجتماعي أو ذاك. ومهما كان منتوج برنامج ما «معيَّراً» لا يمكن أن يكون تلقيه موحَّد الشكل إذ هذا يتوقف كثيراً على الخصوصيات الثقافية لكل مجموعة وكذلك على الوضعية التي تعيشها المجموعة زمن التلقي.

بتعبير آخر، لا تؤدي الثقافة الجماهيرية، حتى وإن انتشرت على نطاق عالمي، إلى ثقافة عالمية. إن عولمة الثقافة، بحسب التعبير الدارج اليوم، ليست قريبة التحقّق. إن البشرية لم تتوقف عن إنتاج الاختلاف الثقافي. وإذا كانت العولمة موجودة، حقاً، فهي عولمة أسواق المتلكات المسماة «ثقافية»، ولكن الدراسات الحديثة أظهرت أنها لا تؤدي، حتى في هذا المستوى، إلى إكساب الاستهلاك صفة التجانس[11].

إن عولمة المبادلات الاقتصادية والاتصالية، بالنسبة إلى عالم الأنثروبولوجيا الهندي الأمريكي أرجون أبادوراي (Arjun Appadaurai) تجعل تأليفات ثقافية جديدة ممكنة: ليس من آثار العولمة تفقير الاختراع الثقافي وتوحيد شكل الفكر والممارسات بل هي تحفز

---

(11) Jean-Pierre Warnier, *La Mondialisation de la culture*, Repères; 260, nouv. éd. (Paris: Ed. la découverte, 2003).

التعبير عن أشكال غير مسبوقة من الخيال الجماعي. إن سيولة الهجرة المتزايدة الكثافة تدفع بمجموعات المهاجرين إلى إعادة تشكيل لا تتوقف لثقافتهم، تبعاً للسياق المحلي الجديد. لم يعد «المحلي» مكاناً محدداً بصفة نهائية ترتبط به ثقافة معينة بصفة ثابتة. مع العولمة لم يعد هناك آخرية جذرية، وكل مجموعة تعيد اختراع علاقاتها بماضيها وبذاتها وبالآخرين دونما انقطاع. العولمة تحفز صنعَ هوياتٍ جماعية مبتكرة، وذلك بإكثارها من فرص المبادلات واللقاءات(12).

ليست هذه الظواهر، والحق يقال، جديدة تماماً. العولمة الحالية مسبوقة بصيروراتِ عولمة أخرى مشابهة دفعت المجتمعات المحلية إلى تعريف نفسها بالنسبة إلى عالم كان يتجاوزها. على هذا النحو كان غزو الأمريكات نقطة انطلاق لِعولمة ذات آثار لا تزال قائمة ولم تؤد إلى مَحو كل تنوع للثقافات والهويات. إن الخشية من إضفاء صبغة التجانس الثقافي، مثلما يشير إليه جان لو أمسيل (Jean Loup Amselle)، تتضمن الوهمَ في أن تكون قد وُجدت، في ما سبق، ثقافاتٌ خالصة، معزولة ومنغلق بعضها تجاه بعض. لقد كانت الثقافات، دوماً، أنساقاً مركّبة، متولدة عن لقاءات أكثر قدماً. وهي لم تتمكن من الاستمرار ومن إعادة إنتاجها، ذاتياً ودونما انقطاع، إلا بإجراء «تفريعات» بعضها من بعض. ليس الخطر الحقيقي، بالنسبة إلى هذا الكاتب، في التوحيد الشكلي: إذا كانت العولمة الحالية تحوي خطراً فهو، بالأحرى، خطر الانكفاء والانغلاق الهوياتي(13).

---

(12) Arjun Appadurai, *Après le colonialisme: Les Conséquences culturelles de la globalisation = Modernity at Large Cultural Dimensions of Globalization*, préf. de Marc Abélès; trad. de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot (Paris: Payot, 2001).

(13) Jean-Loup Amselle, *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures* ([Paris]: Flammarion, 2001).

ثقافات الطبقة

إن الضعف التفسيري لمفهوم الثقافة الجماهيرية وعدم دقة مفهوميْ الثقافة المهيمنة والثقافة الشعبية التي انضاف إليها إبراز الاستقلال النسبي الذي تتمتع به ثقافات الطبقات التابعة انتهى بالباحثين إلى إعادة الاعتبار إلى مفهوم الثقافة (والثقافة الفرعية) الطبقية، معتمدين، مذّاك، لا على استنتاجات فلسفية، كما هو الشأن في تقاليد ماركسيّة معينة، بل على تحقيقات ميدانية.

أظهرت دراسات عديدة أن أنساق القيم ونماذج السلوكات ومبادىء التربية تختلف، بوضوح، بين طبقة وأخرى. يمكن ملاحظة هذه الاختلافات الثقافية حتى في الممارسات اليومية الأكثر اعتيادية. من ذلك، مثلاً، ما أظهره كلود وكريستيان غرينيون (Claude et Christiane Grignon) من أن الطبقات الاجتماعية المتباينة تناسبها أساليب تغذية مختلفة. التزوّد من المتجر الكبير الواحد الذي يمكن أن يعطي الانطباع بتجانس أنماط الاستهلاك يُخفي اختيارات متباينة. إن العادات المتصلة بتقاليد مختلف الأوساط الاجتماعية هي شديدة الاستقرار في مجال التغذية. وليس مرد ذلك، أساسيّاً، إلى فوارق الطاقة الشرائية، بل إن الممارسات الغذائية لها ارتباط عميق بأذواقٍ تختلف قليلاً، إذ تحيل على صور لاواعية وإلى تدريبات وإلى ذكريات طفولة. يبلغ مدى الانقسامات الطبقية حدّ التمظهر في اختيار الخضر واللحوم والغلال وأطباق التحلية النهائية. فمن اللحوم ما هو «برجوازي»، شأن لحم الضأن أو العجل ومنها ما هو «شعبي»، شأن لحم الخنزير ولحم الأرنب والمقانق الطازجة (في فرنسا). وللخضر الطازجة هرميتها هي أيضاً المتراوحة بين رفيعة المقام (الهندباء، الهليون، . . .) والأكثر فلاحية (الكراث المسمى لدى العامة «هليون الفقراء») والأكثر عمّالية (البطاطس). إن نمط طهي الأطعمة دال

كذلك على الأذواق الطبقية. الأكل، إذاً، طريقةٌ لتعيين الانتماء إلى طبقة اجتماعية[14].

ماكس فيبر (Max Weber) وانبثاق طبقة المقاولين الرأسماليين

ندين لماكس فيبر (1864-1920)، ولا شك، بواحدة من أولى المحاولات في إقامة علاقة بين الظواهر الثقافية والطبقات الاجتماعية. لقد سعى في دراسته المعروفة، أكثر من غيرها، **الإيتيقا البروتستانتية وروح الرأسمالية**، الصادرة سنة 1905، إلى أن يبيّن أن السلوكات الاقتصادية التي تتخذها طبقة المقاولين الرأسماليين ليست قابلة للفهم إلا إذا ما أخذنا بعين الاعتبار تصورهم للعالم ونسق القيم لديهم. وإذا كانت هذه الطبقة قد ظهرت، أولاً، في الغرب فليس ذلك مصادفة. إن انبثاقها يعود، بحسب رأيه، إلى سلسلة من التغيرات الثقافية المتصلة بميلاد البروتستانتية.

إن ما يزعم ماكس فيبر دراستَه في مصنفه هذا ليس أصل الرأسمالية، في معنى الكلمة الأكثر اتساعاً، بل تكوّن الثقافة ـ هو يقول «الروح» ـ التي لِطبقةٍ جديدة من المقاولين هي التي خلقت، في معنى ما، الرأسمالية الحديثة.

إن الطبقة التي اضطلعت بدور حاسم في ازدهار الرأسمالية الحديثة أكثر مما فعلت البورجوازية التجارية التقليدية هي البورجوازية الوسطى، «طبقة في أوج صعودها كان يُنتدب المقاولون من بين صفوفها» في بداية العهد الصناعي. إنها هي التي وجدت نفسها على أتم تناسب مع نسق قيم الرأسمالية الحديثة والتي أسهمت بالطريقة

---

(14) Claude Grignon et Christiane, «Styles d'alimentation et goûts populaires,» *Revue française de sociologie*, vol. 21, no. 4 (octobre-décembre 1980), pp. 531-569.

الأكثر جدوى في انتشارها. إن ما يميز هذه الطبقة الوسطى، على حد تعبير ماكس فيبر نفسه، هو «أسلوب حياة» و«نمط حياة» أي، بتعبير آخر، ثقافة مخصوصة مبنية على أخلاقية جديدة تمثل قطيعة مع المبادىء التقليدية، وهي أخلاقية معرَّفة على أنها «زُهد دنيوي».

تستتبع أخلاقيةُ الرأسمالية إيتيقا للضمير المهني وتثميناً للعمل بوصفه نشاطاً غايته فيه هو ذاته. لم يعد العمل مجرد وسيلة نحصل، عبرها، على الموارد الضرورية لنحيا. إنه يُكسب الحياةَ معنى. عبر العمل الذي أصبح «حراً» بفضل نشوء العمل المأجور، يحقق الإنسانُ الحديث ذاته، بوصفه شخصاً حراً ومسؤولاً.

لئن بات العمل قيمة مركزية في نمط الحياة الجديد، وهو ما يفترض أن يخصص له الإنسان ما هو أساسي من طاقته ومن وقته، فإن ذلك لا يستتبع أن الإثراء الشخصي هو الهدف المنشود. ليس الإثراء، بوصفه غاية في حد ذاته، خاصيةً مميزة لروح الرأسمالية الحديثة. وبالمقابل، فإن المنشود هو الربح (مقاساً على أساس مردودية رأس المال المستثمر) وتراكم رأس المال، وهو ما يفترض، من لدن الأفراد، شكلاً من أشكال «الزهد» ومن التحفظ والكتمان، بعيداً جداً عن منطق المعنى التقليدي للشرف، بما فيه من إسراف وتباه. إن على الأفراد ألا يسكنوا مطمئنين لمغانمهم ولا أن ينساقوا إلى استمتاع عقيم بخيراتهم. عليهم أن يستخدموا أرباحهم بصفة نافعة، اجتماعياً، أي بتحويلها إلى استثمارات. إن الفضائل الدنيوية المعترف بها هي حسّ الادخار والإمساك والجهد، وهي دعامة الانضباط في المجتمعات الصناعية.

من هم هؤلاء المقاولون الجدد الذين يدرجون شكلاً جديداً من السلوك الاجتماعي والاقتصادي؟ يجيب ماكس فيبر أنهم بروتستانتيون

وطهريون(*) لا يتجاوز ما يفعلونه نقلَ الزهد الديني إلى داخل الزهد الدنيوي. لا يمكن فهم روح الرأسمالية إلا بإظهار المنبع الذي يوحي لها بالزهد البروتستانتي الذي يكسبها، بطريقة ما، شرعيتَها. كان الإصلاح والكلفينية، بوجه خاص، قد بثا فكرة أن «مصير» المسيحي يتحقق في ممارسته اليومية لعمله أكثر مما يتحقق في الحياة الرهبانية. إن الإنسان يسهم، عبر عمله، في تجلي مجد الله. ما من وسيلة ذاتية لديه ليحظى بنعمة الله، وليست تلك الوسيلة، على الأخص، ممارسات سحرية أو تعويذية ما. كما أنه ليس بإمكان الإنسان الخضوع لمصيره وخدمة الله إلا بسلوكه المتقشف وحماسه للعمل. ويُؤوّل النجاح المهني، من هذا المنظور، على أنه علامة اصطفاء رباني. لذلك، وحيداً أمام الله، يصير الفرد المتحرر من وصاية الكنيسة مسؤولاً تمام المسؤولية.

يلاحظ فيبر، إذاً، توافقاً بين إيتيقا الإصلاح البروتستانتي وروح الرأسمالية الحديثة. كان الأمر كما لو كانت الطهرية الكلفينية قد خلقت محيطاً ثقافياً مؤاتياً لتطور الرأسمالية عبر بث قيم الزهد الدنيوية، وهو ما يفسر أن الأفراد المطبوعين ثقافياً بالبروتستانتية هم من شكلوا في البدء طبقة المقاولين الجدد. إن الأخلاقية البروتستانتية تمكّن من فهم المنطق المشترك الخاص بالسلوكات التي قد تبدو متناقضة: رغبة الرأسمالي في مراكمة الثروات ورفضه التمتع بها.

(*) الطهرية (Puritanisme) حركة داخل البروتستانتية في نسختها الأنغليكانية (إنجلترا) خلال القرن السادس عشر، نادت بالعودة إلى المبادىء الأصلية للإصلاح إزاء ما كانت تؤاخذ عليه الكنيسة من التساهل والميل إلى المساومة. هاجر أغلب معتنقيها هرباً من اضطهاد إليزابيث الأولى لهم بداية من 1570 إلى هولندا والولايات المتحدة. اضطلع من ظل منهم في إنجلترا بدور سياسي حاسم في ثورة 1649، ثم في نشوء الرأسمالية وإقامة الديموقراطية البرلمانية (المترجم).

على النقيض مما كتبه البعض من منتقديه لم يكن مشروع فيبر تفسير الرأسمالية بالبروتستانتية. كان يزعم، وحسب، أنه يلاحظ ويفهم نوعاً من «التقارب الاصطفائي» بين الإيتيقا الطهرية وروح الرأسمالية. كان يريد، كذلك، أن يبيّن أن المسائل الرمزية والأيديولوجية تتمتع باستقلالية نسبية، وأنه بإمكانها أن تمارس تأثيراً حقيقياً في تطور الظواهر الاجتماعية والاقتصادية. كان يعارض بذلك ما كان يعتبرها أطروحةً «تبسيطية» إذ هي مفرطة في تحديدها، أي أطروحةَ «المادية التاريخية» التي لا تكون الأفكار والقيم والتصورات، بالنسبة إليها، إلا انعكاساً أو بنية فوقية لوضعيات اقتصادية معينة.

الثقافة العمالية

اهتمت الأبحاث في ثقافات الطبقة، في فرنسا، بالثقافة العمالية خاصة. وإذا نظرنا الى ميشال بوزون (Michel Bozon) يبدو أنه:

> ما من شك في أن ضعف الرؤية الاجتماعية للطبقة (العمالية)، مقرونةً بالسهولة الكبيرة في الوصول إليها، هو الذي جذب الباحثين في العلوم الاجتماعية إلى ما يعتقدون أنه أرض مجهولة[15].

يدين تحليل الثقافة العمالية بالكثير إلى أعمال الرائد موريس هالفاكس (Maurice Halbwacks)، وبالخصوص إلى أطروحته المعنونة: **الطبقة العاملة ومستويات العيش** المنشورة سنة 1913. إن حاجات الأفراد التي توجّه ممارساتهم، بالنسبة إليه، تحددها علاقات الإنتاج. لقد أقام، لدى تحليله بنية سلسلة من ميزانيات عائلات عمالية، صلةً بين طبيعة الشغل العمالي وأشكال الاستهلاك العمالية.

---

(15) Michel Bozon, «Les Recherches récentes sur la culture ouvrière: Une Bibliographie,» *Terrain*, no. 5 (octobre 1985), pp. 46-56.

كان الباحث الإنجليزي ريتشارد هوغار (Richard Hoggart) المتحدر، هو ذاته، من أصل عمالي صاحبَ واحدة من أكثر الدراسات الوصفية للطبقة العاملة دقةً في تفاصيلها وواحدة من أرهف التحاليل حول علاقتها بالثقافة «العالِمة» البورجوازية. لقد انصرف، في مؤلفه **ثقافة الفقير: دراسة في نمط عيش الطبقات الشعبية في إنجلترا**، الذي ظهر سنة 1957 والذي بات مرجعياً، إلى إثنولوجيا الحياة اليومية، وصولاً إلى تفاصيلها الأكثر حميمية، مُظهِراً خصوصية الثقافة العمالية ذات الراهنية الدائمة، على الرغم من التغيرات الهامة الحادثة منذ بداية القرن العشرين في الشروط المادية لحياة العمال وفي تطور الاتصال الجماهيري. إنّ الشعور الحاد بالانتماء إلى جماعة، حياة ومصيراً، ينتهي إلى قسمة أساسية للعالم الاجتماعي بين «هم» و«نحن»، ويعبّر عن ذاته عبر امتثال ثقافي واضح، وبصفة ملموسة جداً عبر اختيارات ميزانية تمنح الأولوية إلى الممتلكات التي يمكن أن تكون موضوع استخدام جماعي، وتعزز، بالتالي، لحمة التضامن العائلي.

لا تكاد توجد اليوم جماعات عمالية، بالمعنى الحرفي، متجمعةً في الحي الواحد، تعمل على تطوير قابليةٍ اجتماعية كثيفة للجوار، وتجمع كل السكان، بشكل دوري متواتر، في حفلات جماعية. لقد أصبحت الخصوصية الثقافية العمالية، سواء أكان ذلك في اللغة أم في الهندام أم المسكن إلخ...، أقل وضوحاً ولكنها لم تختف. كما تصاعدت «خصخصة» أنماط العيش العمالي بالتوازي مع انكفاء واضح إلى الفضاء العائلي. على أن هذا التطور الذي درسه، خصوصاً، أوليفيي شوارتز (Olivier Schwartz) لا يدل على تراجع الفضاءات الاجتماعية غير المشروط لحساب الفضاءات الخاصة بقدر ما يدل على أن الأخيرة تواجه، اليوم، الأولى بأكثر قوة. هذا فضلاً عن أن الفضاء العمالي الخاص منظم، هو ذاته، وفق معايير مخصوصة، إذ الحياة

العائلية اليومية، بالخصوص، مطبوعةً بتقسيم جنسي صارم للأدوار[16]. وبصفة عامة، تكشف التطورات الثقافية التي تصاحب دخول العمال إلى ما اصطلح على تسميته «عصر الوفرة»، مثلما سجل ذلك جان بيار تيراي (Jean Pierre Terrail)، عن أقلمة للمعايير القديمة أكثر مما تكشف عن تبني معايير جديدة تُقترض من الخارج[17].

الثقافة البورجوازية

إن الأبحاث في الثقافة البورجوازية، في المعنى الإثنولوجي للمصطلح، هي أقرب عهداً بكثير. ويعود هذا التأخير إلى عوامل مختلفة، منهجية في أغلبها. على عكس العالم العمالي، تنتج البورجوازية تمثلات عديدة عن نفسها، أدبية وسينمائية وصحفية. وبالمقابل، وسعياً منها إلى الاحتفاظ بالسيادة على تمثلها الخاص تحوّط نفسها، بعناية، ضد فضول الباحثين وتحليلاتهم. وفضلاً عن ذلك، فإن من خصائص البرجوازيين، بصفتهم أفراداً، عدم اعترافهم بأنهم كذلك، ورفضهم أن ينعتوا بهذا الوصف. قليلاً ما تكون الثقافة البورجوازية ثقافةً يُتفاخر بها ويُدّعى الانتساب إليها، وذلك هو مأتى صعوبة دراستها ميدانياً.

ندين لبياتريكس لوفيتا (Béatrix Le Wita) بواحدة من أولى المقاربات الإثنولوجية للثقافة البورجوازية، وهو ذلك العمل الميداني المتعلق، رئيسياً، بالمَعهديْن الكاثوليكييْن الخاصين: سانت ماري في باريس (الدائرة السادسة عشرة) ونويي، وبالنساء المتخرجات في هاتين

---

(16) Olivier Schwartz, *Le Monde privé des ouvriers: Hommes et femmes du Nord*, pratiques théoriques; ISSN 0753-6216 (Paris: Presses universitaires de France, 1990).

(17) Jean-Pierre Terrail, *Destins ouvriers: La Fin d'une classe?*, sociologie d'aujourd'hui; ISSN 0768-0503 (Paris: Presses universitaires de France, 1990).

المؤسستين. وللإنباء عن الثقافة البورجوازية يحتفظ هذا العمل الميداني بثلاثة عناصر أساسية: العناية المنصرفة إلى التفاصيل، وعلى الأخص إلى تفاصيل الهندام، تلك «الأشياء الصغيرة» التي تغيّر الكل وتصنع «التميز»، وضبط النفس المرتبط بالزهد الذي سبق أن اعتبره ماكس فيبر خاصيةً جوهرية للبورجوازية الرأسمالية، وأخيراً أَشْعرة ممارسات الحياة اليومية والتي اكتست من بينها عوائد المائدة أهمية خاصة:

> يُعاش تناول الأكل، بالفعل، وبوعي، على أنه لحظة مفضّلة للتنشئة يتمركز حولها ويُنقل مجموع العلامات المميّزة للمجموعة العائلية البورجوازية[18].

تضيف الكاتبة إلى هذه العناصر الثلاثة رابعاً مميّزاً أيضاً: صيانة ذاكرة نَسَبية عائلية عميقة ودقيقة واستخدامها باستمرار.

هناك أبحاث أخرى أجريت، خلال الثمانينات، أكملت ودققت لوحة الثقافة البورجوازية[19]. لقد أبرزَ البعض منها وظيفةَ التنشئة الأساسية التي تضطلع بها المؤسسات الكاثوليكية الخاصة، في أغلبها، والتي يمثل المعهدُ اليسوعي نموذجها التاريخي، فهو محطة كبيرةُ الجدوى للتربية العائلية[20].

---

(18) Béatrix Le Wita, *Ni Vue ni connue: Approche ethnographique de la culture bourgeoise*, ethnologie de la France; ISSN 0758-5888; 9 (Paris: Ed. de la maison des sciences de l'homme, 1988).

(19) Michel Pinçon et Monique Pinçon-Charlot, *Dans les beaux quartiers*, l'épreuve des faits (Paris: Seuil, 1989).

(20) Monique de Saint-Martin, «Une «bonne éducation»: Notre dame des oiseaux à Sèvre,» *Ethnologie française*, vol. 20, no. 1 (1990), pp. 62-70, et Jean-Pierre Faguer, «Les Effets d'une éducation totale, un collège jésuite, 1960,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, nos. 86-87 (mars 1991), pp. 25-43.

بورديو (Bourdieu) ومفهوم «الهابيتوس»

لا يستعمل بيار بورديو (Pierre Bourdieu) المفهوم الأنثروبولوجي للثقافة إلا قليلاً، سواء تعلّق الأمر بالمجتمعات المسماة «تقليدية»، شأن المجتمع القبائلي مثلاً الذي كرس أعمالاً عديدة له، أو بالمجتمعات المصنّعة. تأخذ كلمة «ثقافة» في كتاباته، عامةً، معنى أكثر ضيقاً وكلاسيكية وتحيل على «الآثار الثقافية»، أي على الإنتاجات الرمزية المثمّنة اجتماعياً والتي تكون من مجال الفنون والآداب. وإذا كان بورديو يُعتبر واحداً من الممثلين الرئيسيين لعلم اجتماع الثقافة (الذي يتبنى المقصد الضيق للمصطلح) فلأنه تعلق بتوضيح الآليات الاجتماعية التي منها ينبع الإبداع الفني وتلك التي تفسر مختلف أنماط استهلاك الثقافة (في معناها الضيق)، بحسب المجموعات الاجتماعية، باعتبار تعلق الممارسات الثقافية الشديد بالتنضيد الاجتماعي، بحسب تحاليله.

عندما يقصد بورديو معالجة الثقافة في معناها الأنثروبولوجي يلجأ إلى استخدام مفهوم آخر هو «الهابيتوس». في مؤلفه: **الحس العملي** يعمد إلى التفسير الأطول، ولا شك، لتصوره الخاص للهابيتوس. وبحسب تعريفه، الهابيتوس هو:

> أنساق من الاستعدادات المستدامة والقابلة للنقل. إنها بنى مُبنيَنة، قابلة، مسبقاً، للاشتغال بوصفها بنى مُبنينة، أي باعتبارها مبادىء مولدة ومنظمة لممارسات وتمثلات يمكن لها، موضوعياً، أن تتأقلم مع هدفها، من دون افتراض رؤية واعية للغايات والتحكم الصريح في العمليات الضرورية من أجل بلوغها[21].

---

(21) Pierre Bourdieu, *Le Sens pratique*, le sens commun, [publié par] la maison des siences de l'homme (Paris: Editions de minuit, 1980), p. 88.

تُكتَسب الاستعدادات المقصودة هنا عبر سلسلة كاملة من التكييفات الخاصة بأنماط حياة معينة. الهابيتوس هو، إذاً، ما يميّز طبقة أو مجموعة اجتماعية بالنسبة إلى الأخريات التي لا تقاسمها الظروف الاجتماعية ذاتها. هناك أساليب حياة تتناسب مع مختلف المواقع في فضاء اجتماعي معين، وهي التعبير الرمزي عن الاختلافات المنطبعة، موضوعياً، في ظروف الوجود.

الهابيتوس، يقول بورديو، «يشتغل بوصفه تجسيداً مادياً للذاكرة الجماعية، معيداً في الخَلَف إنتاج ما اكتسبه السَلَف»[22]. إنه يسمح للمجموعة بـ «الاستمرار في كينونتها»، باعتبار أنه عميق الاستبطان وأنه لا يفترض وعي الأفراد ليكون ناجعاً، فهو «قادر، في ظل وضعيات جديدة، على اختراع وسائل جديدة يؤدي بها وظائف قديمة»[23]. إنه يفسر سبب تصرف أعضاء الطبقة الواحدة، غالباً، بطريقة متشابهة، دونما حاجة إلى تشاور.

الهابيتوس هو، إذاً، ما يسمح للأفراد بالتوجه في فضائهم الاجتماعي وتبنّي ممارسات تتفق وانتماءهم الاجتماعي. وإذا كان الهابيتوس يجعل بإمكان الفرد أن يبني استراتيجيات استباقية فإن ذلك لا يمنع هذه الاستراتيجيات من أن تكون منقادة بترسيمات لاواعية، «ترسيمات إدراك وفكر وفعل»[24] تتولد عن فعل التربية والتنشئة الاجتماعية التي يخضع لها الفرد وعن «تجارب ابتدائية» متصلة به ولها «ثقل مفرط»[25]، مقارنة بالتجارب اللاحقة.

---

(22) انظر الهامش رقم 4، ص 91 من: المصدر نفسه.
(23) المصدر نفسه.
(24) المصدر نفسه، ص 91.
(25) المصدر نفسه، ص 90.

الهابيتوس هو، أيضاً، تجسّد، بالمعنى الحرفي، للذاكرة الجماعية. إن الاستعدادات المستدامة التي تميز الهابيتوس هي استعدادات جسمانية، أيضاً، تمثل «التخلّق الجسدي» (الكلمة اللاتينية «Habitus» ترجمة للكلمة الإغريقية «Hexis»). هذه الاستعدادات تكوّن علاقة بالجسد تُكسب كلَّ مجموعة أسلوباً خاصاً. ولكن الأمر، كما يلاحظ بورديو، يتجاوز ذلك. إن التخلق الجسدي أكثر من أسلوب خاص. إنه تصور للعالم الاجتماعي «متجسد»، بل هو أخلاقية متجسدة. عبر إيماءات كل واحد وأوضاع جسده، ومن دون أن يتفطن هو ذاته إلى الأمر، ومن دون أن يكون الآخرون، بالضرورة، واعين به أيضاً، يكشف كل شخص عن الهابيتوس العميق الذي يسكنه. لكأنَّ المميزات الاجتماعية تصبح، عبر التخلق الجسدي إذاً، «طبيعية»: ما يبدو وما يُعاش على أنه «طبيعي» ينبع، في الحقيقة، من الهابيتوس. يمثل «تطبيع» الاجتماعي هذا واحداً من الآليات التي تضمن، بأعلى نجاعة، دوام الهابيتوس.

إن تجانس هابيتوسات المجموعة أو الطبقة الذي يضمن إضفاء التجانس على الأذواق هو ما يجعل التفضيلات والممارسات «المدرَكة على أنها بديهية وتلقائية الحدوث» قابلةً للفهم والتوقع، مباشرةً[26]. على أن الاعتراف بتجانس هابيتوسات الطبقة لا يؤدي إلى إنكار تنوع «الأساليب الشخصية». ومع ذلك يتوجب فهم هذه التنويعات الفردية، بحسب بورديو، بوصفها «تنويعات بنيوية» ينكشف عبرها «تفرد الوضع ضمن الطبقة والمسار»[27].

مكّن مفهوم «المسار الاجتماعي» بورديو من التخلص من تصور

---

(26) المصدر نفسه، ص 97.

(27) المصدر نفسه، ص 101.

ثبوتي للهابيتوس. ليس الهابيتوس، بالنسبة إليه، نسقاً جامداً من الاستعدادات يحدّد، آلياً، تمثلات الأفراد وأفعالهم ويضمن إعادة الانتاج الاجتماعي بلا قيد ولا شرط. إن ظروف الراهن الاجتماعية لا تفسر تفسيراً تاماً الهابيتوس القابل للتعديلات. إن المسار الاجتماعي الخاص بالمجموعة أو الفرد، أي تجربة الحراك الاجتماعي (الترقي أو التدني أو الثبات أيضاً) المتراكم والمستبطن على مدى أجيال عديدة، يجب أخذه بعين الاعتبار في تحليل تنويعات الهابيتوس.

الفصل السادس

الثقافة والهوية

لئن كان مفهوم الثقافة يشهد، منذ مدّة، نجاحاً خارج الدائرة الضيقة الخاصة بالعلوم الاجتماعية فإن هناك مصطلحاً آخر، كثيراً ما يقترن به، وهو مصطلح «الهويّة» الذي يزداد استعماله تواتراً إلى الحد الذي جعل بعض المحللين يرون فيه موضة[1]. يبقى أن نعرف ما الذي تعنيه «موضة» الهويات هذه وأن نعرف، خاصةً، ما نعنيه بـ «الهوية»، وهي، على أية حال، غريبة إلى حد كبير عن تطور البحث العلمي.

كثيراً ما تحيل الاستفهامات الكبرى بصدد الهوية، اليوم، إلى مسألة الثقافة. هناك رغبة في أن نرى الثقافة في كل مكان وأن نجد الهوية لكلّ الناس. أزمات الثقافة تُدان كما تدان أزمات الهوية. أعلينا أن نضع تطور هذه الإشكالية في إطار ضعف نموذج الدولة ـ الأمة وتوسع الاندماج السياسي ما فوق القومي وشكلٍ ما من عولمة الاقتصاد؟ بصفة أكثر دقة، إن الموضة الهوياتية الحديثة هي استمرار

(1) René Gallissot, «Sous l'identité, le procès d'identification,» *L'Homme et la société*, no. 83, nouvelle série (1987), pp. 12-27.

لظاهرة تمجيد الاختلاف التي ظهرت خلال السبعينات والتي كانت من فعل مدارات أيديولوجية كثيرة التنوع، لا بل متناقضة، سواء أكانت تمجد المجتمع المتعدد الثقافات، من ناحية، أم كانت على عكس ذلك، من باب «ليلزمْ كلٌ منزله حتى يبقى هو هو ذاته»، من الناحية الأخرى.

غير أنه، ولئن كان لمفهوميْ «ثقافة» و«هوية ثقافية» وإلى حد كبير مصير مترابط، فإنه لا يمكن المطابقة بينهما بلا قيد ولا شرط. يمكن للثقافة، عند الاقتضاء، أن تكون من دون وعي هوياتي، في حين يمكن للاستراتيجيات الهوياتية أن تعالِج، بل أن تعدِّل ثقافةً ما بحيث لا يبقى لها الشيء الكثير مما تشترك فيه مع ما كانت عليه قبلُ. إن الثقافة تخضع، إلى حد كبير، لصيرورات لاواعية، أما الهوية فتحيل على معيار انتماءٍ واع، ضرورةً، إذ هو ينبني على تعارضات رمزية.

في حقل العلوم الاجتماعية يتميز مفهوم «الهوية الثقافية» بتعدد معانيه وانسيابيته. إنه ذو ظهورٍ حديث، وقد شهد تعريفات وإعادات تأويل عديدة. كانت الولايات المتحدة هي التي شهدت، خلال الخمسينات، مَفْهَمة «الهوية الثقافية». كان الأمر يتعلق، حينها، بالنسبة إلى فِرق بحثٍ في علم النفس الاجتماعي، بالعثور على أداة مناسبة تمكّن من الإحاطة بمسائل اندماج المهاجرين. لاحقاً، تم تجاوز هذه المقاربة التي كانت تتصور الهوية الثقافية على أنها محدِّدة لسلوك الأفراد وثابتة، إلى هذا الحد أو ذاك، نحو تصورات أكثر ديناميّة لا ترى في الهوية معطى مستقلاً عن السياق العلائقي.

تحيل مسألة الهوية الثقافية، منطقياً وأولاً، على مسألة أكثر اتساعاً هي مسألة الهوية الاجتماعية، والتماهي أحد مكوّناتها. الهوية، بالنسبة إلى علم النفس الاجتماعي، أداة تمكّن من التفكير في تمفصل النفسي

والاجتماعي لدى الفرد. إنها تعبّر عن محصّلة التفاعلات المتنوعة بين الفرد ومحيطه الاجتماعي، قريباً كان أو بعيداً. إن هوية الفرد الاجتماعية تتميّز بمجموع انتماءاته في النسق الاجتماعي: الانتماء إلى صنف جنسي وإلى صنف عمري وإلى طبقة اجتماعية وإلى أمة، إلخ... الهوية تمكّن الفرد من أن يحدد لذاته موضعاً ضمن النسق الاجتماعي وأن يُحدِّد الآخرون موضعه اجتماعياً.

على أن الهوية الاجتماعية لا تتعلّق بالأفراد وحسب. ذلك أن لكلّ مجموعة هويةً تتناسب مع تعريفها الاجتماعي، ذلك التعريف الذي يمكّن من تحديد موقعها ضمن الكل الاجتماعي. الهوية الاجتماعية استدماج وإقصاء، في آن معاً: إنها تحدِّد المجموعة (يُعتبرون أعضاء في المجموعة من كانوا متماثلين، من ناحية ما) وتُميِّزها عن المجموعات الأخرى (التي يختلف أعضاؤها عن الأولين، من الناحية ذاتها). إن الهوية تبدو، من هذا المنظور، كَكيفيةِ تصنيفِ للتمايز نحن/هم قائمةٍ على الاختلاف الثقافي.

التصوران الموضوعاني والذاتاني للهوية الثقافية

هناك علاقة وطيدة بين تصورنا للثقافة وتصورنا للهوية الثقافية. إن الذين يعتبرون أنّ الثقافة «طبيعة ثانية» نتقبلها ميراثاً ولا سبيل إلى الإفلات منها يعتبرون الهوية معطى يعرّف الفردَ بصفة نهائية ويطبعه بصفة تكاد لا تُمحي. من هذا المنظور تحيل الهوية الثقافية، بالضرورة، إلى مجموعة انتماء الفرد الأصلية. يكون الأصل و«الجذور»، بحسب الصورة الاعتيادية، أساس كلّ هوية ثقافية، أي ما يعرّف الفردَ بصفة أكيدة وأصيلة. هذا التمثل شبه الوراثي للهوية والذي يؤدي دور الحامل لأيديولوجيات التجذير يؤول إلى «تطبيع» الانتماء الثقافي. بتعبير آخر، تكون الهوية سابقة على الفرد الذي ليس له إلا أن ينخرط

فيها وإلا واجه مصير المهمّش «المنبتّ». الهوية المتصوَّرة على هذا النحو تبدو جوهراً لا يحتمل تطوّراً وليس للفرد أو للمجموعة عليه أية سيطرة.

يمكن لإشكالية الأصل مطبقةً على الهوية الثقافية أن تؤدي، في نهاية الأمر، إلى تَعْريقٍ للأفراد والجماعات، إذ إن الهوية في بعض الأطروحات المغالية تكون مرسومة، عملياً، في الإرث الجيني[2]. يولد الفرد، بفعل ميراثه البيولوجي، وله عناصر مكوّنة للهوية الإثنية والثقافية، بما فيها خاصيات الطبع الوراثي والخصال النفسية التابعة لـ «الذهنية» و«العبقرية» الخاصة بالشعب الذي ينتمي إليه. تنبني الهوية، إذاً، على شعور فطري بالانتماء، نوعاً ما. إن الهوية، مفكَّراً فيها على أنها شرط ماثل في الفرد، هي ما يُعرّفه بصفة ثابتة ونهائية.

يكون التشديد في المقاربة الثقافتية لا على الميراث البيولوجي الذي لا يعتبر محدِّداً بل، على العكس من ذلك على الميراث الثقافي المتصل بتنشئة الفرد، اجتماعياً، ضمن مجموعته الثقافية. على أن النتيجة تكاد تكون هي ذاتها، إذ يُحمل الفرد، بحسب هذه المقاربة، على استبطان النماذج الثقافية التي تُفرض عليه بصورة كاملة، بحيث لا يمكنه إلا أن يتماهى مع مجموعته الأصلية. هنا، تُعرَّف الهوية، أيضاً، على أنها سابقة الوجود على الفرد. وتبدو كل هوية ثقافية على أنها مشتركة الجوهر مع ثقافة محددة. لهذا يُبحث، إذاً، وضع قائمة الصفات الثقافية التي يُفترض أنها تسند حاملَ الهوية الجماعية. ولذلك يُسعى نحو تحديد الثوابت الثقافية التي تمكّن من تحديد جوهر المجموعة، أي هويتها «الجوهرية» شبه الثابتة هي ذاتها.

---

(2) انظر خاصة: Pierre L. Van den Berghe, *The Ethnic Phenomenon* (New York: Elsevier, 1981).

هناك نظريات أخرى في الهوية الثقافية توصف بأنها «أوّلانية»، وهي تعتبر أن الهوية الإثنية - الثقافية أوّلية لأن الانتماء إلى المجموعة الإثنية هو الأول، وهو الأكثر أساسية من بين كل الانتماءات الاجتماعية، وفيه تنعقد الصلات الأكثر تحديداً، إذ يتعلق الأمر بصلات مؤسَّسة على نسب مشترك(3). إن المجموعة الإثنية هي التي يتم فيها الاشتراك في المشاعر والتضامنات الأكثر عمقاً والأكثر بناء. لذلك تبدو الهوية الثقافية، معرّفةً على هذا النحو، وكأنها خاصية ملازمة للمجموعة لأنها تُنقل داخلها وبها، دونما إحالة على المجموعات الأخرى. وهكذا يكون التماهي تلقائياً، إذ يكون كلّ شيء مهيأ، منذ البدء، عملياً.

ما يصل بين مختلف هذه النظريات هو التصور الموضوعاني نفسه للهوية الثقافية. يتعلق الأمر، في كل الحالات، بتحديد الهوية ووصفها، انطلاقاً من عدد معين من المؤشرات المحدِّدة المُعتبرة «موضوعية»، شأن الأصل المشترك (الوراثة، السلالة) واللسان والثقافة والدين والنفسية الجماعية («الشخصية الأساسية») والصلة بالموطن، إلخ.. ولا يحق، بالنسبة الى الموضوعانيين، لمجموعة لا لسان ولا ثقافة ولا موطن خاصاً لها، أو بحسب البعض، لا طبع وراثياً خاصاً بها، أن تزعم أنها تكوّن مجموعة إثنية ثقافية، إذ ليس بمستطاعها أن تدّعي امتلاكها هوية ثقافية حقيقية.

إنّ تعاريف الهوية هذه هي محل نقد شديد من قبل من يدافعون عن تصور ذاتاني للظاهرة الهوياتية، إذ لا يمكن، بالنسبة إليهم،

---

(3) Clifford Geertz, «The Integrative Revolution. Primordial Sentiments and Civil Politics in the New States,» in: Clifford Geertz, ed., *Old Societies and New States; the Quest for Modernity in Asia and Africa* ([New York]: Free Press of Glencoe; London: Collier-Macmillan, [1963]).

اختزال الهوية الثقافية في بعدها النَّعتي، فهي ليست هوية تُتلقى بصفة نهائية. فالنظر إلى الظاهرة على هذا النحو هو اعتبار لها على أنها ظاهرة مستقرة، جامدة، تحيل على جماعة محددة بصفة لا تغيُّر فيها وشبه ثابتة، هي ذاتها. هذا في حين أن الهوية الإثنية الثقافية، بالنسبة إلى «الذاتانيين»، ليست سوى شعور بالانتماء أو تماهٍ مع جماعة متخيَّلة، إلى هذا الحد أو ذاك. وما هو جدير بالاعتبار، بالنسبة إلى هؤلاء المحللين، هو، إذاً، التمثلات التي يشيّدها الأفراد عن الواقع الاجتماعي وعن أقسامه.

لكن نظرة الذاتانيين، مدفوعةً إلى أقصاها، تُفضي إلى اختزال الهويّة في مسألة اختيار فردي واعتباطي، إذ كلٌّ هو حرّ في تعريفاته. هذه الهوية يمكن تخيُلها، في نهاية الأمر، باعتبارها صياغةً فانتازمية متولّدة حيال بعض الأيديولوجيين الذين - وهم يسعون إلى غايات معلَنة إلى حدٍّ ما - يعمدون الى إِبانة الخاصيّة المتغيّرة للهوية، فهي ذات توجّه مفرط في إبراز الجانب العابر من الهويّة، هذا في حين أنه ليس نادراً أن تتبينّ الهويةُ في استقرار نسبي.

التصور العلائقي والوضعياتي

إن في تبنّي مقاربة موضوعانية خالصة أو ذاتانية خالصة لمسألة الهوية انحباساً في طريق مسدودة. إن من ذلك تفكيراً منقطعاً عن السياق العلائقي الذي يمكنه، هو وحده، أن يفسر، مثلاً، لِمَ تكون هويةٌ ما، في لحظة محدَّدة، موضوعَ إثبات أو، على العكس من ذلك، موضوعَ كبتٍ، في لحظة ما أخرى.

لئن كانت الهوية، بحق، بناءً اجتماعياً وليست معطى ولئن كانت تنتمي إلى التمثّل، فهي ليست، مع ذلك، توهّماً متوقفاً على مجرد ذاتية الأعوان الاجتماعيين. إن بناء الهوية يتمّ داخل الأطر

الاجتماعية التي تحدد موقع الأعوان وتوجه، في الوقت نفسه، تمثّلاتهم وخياراتهم. وفضلاً عن ذلك، فإن البناء الهوياتي ليس توهّماً إذ هو ذو فاعلية اجتماعية وينتج آثاراً اجتماعية حقيقية.

الهوية بناءٌ يُبنى في علاقةٍ تُقابِل فيها مجموعةٌ مجموعاتٍ أخرى تكون في تماس معها. ندين لأعمال فريدريك بارث (Fredrik Barth)[(4)] الرائد بتصور الهوية هذا، على أنها تحلّ علائقي يمكّن من تجاوز الخيار البدائي: موضوعانية/ذاتانية. علينا، بالنسبة إلى بارث، أن نبحث عن فهم الظاهرة الهوياتية في مستوى العلاقات بين المجموعات الاجتماعية. فالهوية، بحسب ما يراه، نمطُ تصنيفٍ تستعمله المجموعات لتنظم مبادلاتها. وعليه فإن ما يهم لتحديد هوية مجموعة ليس جرد مجموع سماتها الثقافية المميّزة بل أن نرصد، من بينها، تلك التي يستعملها أفراد المجموعة ليثبتوا تمايزاً ثقافياً ويحافظوا عليه. بتعبير آخر، ليس الاختلاف الهوياتي نتيجةً مباشرة للاختلاف الثقافي إذ لا تُنتج ثقافةٌ معينة، بذاتها، هويةً مختلفة، فهذه لا يمكن أن تتولد إلا عن تفاعلات بين المجموعات وعن مجريات التمايز التي تضعها هذه المجموعات موضع الفعل، خلال علاقاتها، بعضها ببعض.

نتيجةً لذلك فإن أفراد المجموعة، لدى بارث، لا يُتصوّرون على أنهم محدَّدون، مطلقاً، بانتمائهم الإثني الثقافي إذ هم، أنفسهم، الفاعلون الذين يضفون الدلالة على هذا الانتماء، تبعاً للوضعية

---

(4) Fredrik Barth, «Les Groupes ethniques et leurs frontières,» dans: Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart, *Théories de l'ethnicité*, le sociologue, suivi de les groupes ethniques et leurs frontières par Frédérik Barth; Trad. par Jacqueline Bardolph, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart (Paris: Presses universitaires de France, 1995), pp. 203-249.

العلائقية التي فيها يوجدون. هذا ما يؤدي إلى اعتبار أن الهوية تُبنى ويعاد بناؤها، باستمرار، داخل التبادلات الاجتماعية. هذا التصور الديناميكي للهوية يتعارض مع ذلك الذي يجعل منها نعتاً أصلياً ودائماً لا يعرف التطوّر. يتعلق الأمر، إذاً، بتغيير جذري للإشكالية التي تضع دراسة العلاقة في مركز التحليل لا بالبحث عن جوهر مفترض يمكن أن يُحدّد به الهوية.

ليست هناك هوية في ذاتها ولا حتى لذاتها، وحسب. الهوية هي، دوماً، علاقة بالآخر. وبتعبير آخر، الهوية والآخرية متصلتان، الواحدة بالأخرى، وتجمعهما علاقة جدلية. إن التماهي يتوازى مع التمايز. إذا اعتبرنا أن الهوية، دوماً، محصلةُ صيرورة تماهٍ، في وضعية علائقية، وأنها نسبية أيضاً، إذ يمكن أن تتطور إذا ما تغيرت الوضعية العلائقية، فإنه يكون من الأفضل، من دون شك، اعتماد «التماهي» (Identification) مفهوماً إجرائياً للتحليل، بدلاً من مفهوم «الهوية» (Identité)[5].

يمكن للتماهي أن يشتغل بوصفه إثباتاً أو تقريراً هوياتياً. فالهوية هي تواطؤ، دوماً، أو لنقُل مفاوضة بين «هوية ذاتية» تحدد ذاتياً و«هوية متغايرة» أو «هوية من خارج» يحددها الآخرون[6]. ويمكن للهوية المتغايرة أن تنتهي إلى تحديدات فيها مفارقة: مثلاً، المهاجرون الشرق أوسطيون، الناطقون بالعربية في أمريكا اللاتينية، آخر القرن التاسع عشر وبداية القرن العشرين، وهم في الأغلب مسيحيون نزحوا من لبنان وفلسطين وسوريا، وهي الأراضي التي كانت عهدئذ تحت الإدارة التركية، تمتّ تسميتهم، منذ وصولهم (وكذلك أخلافهم

---

(5) Gallissot, Ibid.

(6) Pierre-Jean Simon, *La Bretonnité: Une Ethnicité problématique*, essays (Rennes: Presses universitaires de Rennes; ed. terre de brume, 1999), p. 49.

لاحقاً)، توركوس (Turcos) ـ وهي الصفة التي مرت، سريعاً وإلى أمد بعيد، إلى اللغة الدارجة ـ لأنهم كانوا يحملون وثائق هوية تركية، في حين كانوا لا يريدون، تحديداً، أن يعرِّفوا أنفسهم على أنهم أتراك، وكانوا فارين من الإمبراطورية العثمانية. لم يكن بمستطاع هؤلاء المهاجرين، أبداً، أن يفرضوا، حقاً، تعريفَهم لذواتهم. وفي كل الحالات، فقد اختار أخلافهم، في غالبيتهم، التماهي مع بلد الاستقبال وذلك منذ الجيل الثاني[7].

تبعاً للوضعية العلائقية أي ميزان القوى بين المجموعات المتماسة خاصة، ذاك الذي يمكن أن يكون ميزان قوى رمزية، فإن الهوية الذاتية لها شرعية تفوق شرعية الهوية المتغايرة أو تَقلّ عنها. إن الهوية المتغايرة، في وضعية هيمنة محدّدة، تتم ترجمتها بتنميط مجموعات الأقلية، وغالباً ما تنتهي، في هذه الحالة، إلى ما يسمّى «هوية سالبة». إن الأقلية المعرّفة من قبل الأغلبية على أنها مختلفة، بالنسبة إلى المرجع الذي تضعه هذه الأغلبية، لا تعرِّف نفسها إلا بهوية سالبة. وعليه كثيراً ما نشهد لدى الأقلية ما هو معتاد لدى المهيمَن عليهم من مظاهر احتقار الذات المرتبطة بقبول الصورة التي يبنيها الآخرون وباستبطانها. وتتبدى الهوية السالبة، عندئذٍ، بوصفها هوية شائنة ومكبوتة، إلى هذا الحد أو ذاك. وهذا كثيراً ما يترجَم بمحاولة محو علامات الاختلاف السلبي الخارجية.

على أنه بإمكان تغيّرٍ في وضعية العلاقات ما بين الإثنية أن يعدّل بعمق الصورة السلبية لمجموعة. ذاك هو ما حدث للهمونغ (Hmong) اللاجئين اللاووسيين إلى فرنسا في السبعينات. كانوا يلقَّبون في

---

(7) Denis Cuche, «Un Siècle d'immigration palestinienne au Pérou. La Construction d'une ethnicité spécifique,» *Revue européenne des migrations internationales*, vol. 17, no. 3 (2001), pp. 87-118

اللاوس حيث كانوا يؤلّفون أقليةً إثنية مهمّشة جداً، بـ «الميو» (Méo)، وهي التسمية التي أطلقتها عليهم مجموعة اللاو (Lao)، وهي مجموعة الأغلبية. لقد كان اللفظ مرادفاً، لدى هؤلاء، لـ «متوحش» و«متخلف». وعندما أقاموا في فرنسا تمكنوا من أن يفرضوا على الساحة الوطنية تسميتهم الإثنية الخاصة وهي «Hmong» التي تعني، بكل بساطة، كلمة «إنسان» في لسانهم وأن يفرضوا، خاصة، تمثّلاً ذاتياً أكثر إيجابية بكثير، مشتركين، كما هو حال غالب لاجئي جنوب شرق آسيا، في رسم صورة «الأجنبي الطيب» المتأقلم والنشط. وكانت هناك فائدة رمزية أخرى لهذا المنفى، على رغم كونه ذا واقع أليم أساساً: يستفيد الهمونغ من تسوية ما بين إثنية، ضمن مجموع لاجئي اللاوس، ويجدون أنفسهم، في فرنسا، مصنفين، اجتماعياً، على مستوى واحد مع اللاويين والصينيين اللاوسيين، أولئك الذين لم يكونوا يكنّون لهم إلا الاحتقار في اللاوس[8].

الهوية هي، إذاً، رهان صراعات اجتماعية. وليس لكل المجموعات «سلطة التماهي» نفسها إذ هي تتوقف على الموقع المكتسب في نسق العلاقات التي تربط بين المجموعات. ليس لكل المجموعات النفوذ نفسه في إطلاق التسمية وفي تسمية نفسها. وحدهم أولئك المتمتعون بالنفوذ الشرعي، مثلما شرح ذلك بورديو في مقال بات الآن كلاسيكياً، وهو «الهوية والتمثل»[9]، أي النفوذ الذي تكسبهم

---

(8) Jean-Pierre Hassoun, *Hmong du Laos en France: Changement social, initiatives et adaptations: De l'autre côté du monde*, ethnologies, préf. de Georges Condominas (Paris: Presses universitaires de France, 1997), pp. 100-101.

(9) Pierre Bourdieu, «L'Identité et la représentation politique: Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 35 (1980), pp. 63-72.

إياه السلطة، يمكنهم فرض تعاريفهم الخاصة لذواتهم وللآخرين. إن مجموع التعريفات الهوياتية يشتغل بوصفه نسق تصنيفٍ يحدّد لكل مجموعة ما لها أن تحتله من مواقع. وللنفوذ الشرعي سلطة رمزية في أن يفرض الاعترافُ، بوجاهة، مقولات تمثّله للواقع الاجتماعي ولمبادئه الخاصة في تقسيم العالم الاجتماعي، وبالتالي في أن يشكل المجموعات وأن يفككها.

على هذا النحو، تصنّف، في الولايات المتحدة، مجموعة «البيض الانجلوسكسانيون البروتستانتيون» (WASP)(*) المهيمنة الأمريكيين الآخرين في صنف «المجموعات الإثنية» أو صنف «المجموعات العرقية». إلى الأولى ينتمي أخلاف المهاجرين الأوروبيين من غير «واسب»، وإلى الثانية الأمريكيون الملقبون بـ «المُلوّنين» (السود والصينيون واليابانيون والبورتوريكيون والمكسيكيون. . .). بحسب هذا التعريف، إذاً، يُعتبر «الإثنيون» هم الآخرون، وهم أولئك الذين يحيدون، بطريقة أو بأخرى، عن المرجع الهوياتي الأمريكي. أما الـ «واسب» فهم يفلتون، عبر خدعة مراوغة من السحر الاجتماعي، من هذا التحديد الإثني والعرقي، فهم خارج أي تصنيف، أي «خارج الصنف»، إذ هم، بداهةً، أعلى بكثير من كل المرتّبين.

تفضي سلطة التصنيف، إذاً، إلى أثننَة المجموعات التابعة. إن تحديد هذه المجموعات يتم اعتماداً على مميزات ثقافية خارجية تُعتبر ملازمةً لها، جوهراً، وإذاً شبهَ ثابتة. ما يوفر مبرّر تهميشها، لا بل إضفاء صفة الأقلية عليها، هو أنها بالغة الاختلاف إلى الحد الذي يمنع إشراكها في قيادة المجتمع. إن تقرير الاختلافات، كما نرى، يعني

(*) WASP: White Anglo Saxon Protestant.

الاعتراف بالخصوصيات الثقافية أقل مما يعني إثبات الهويةِ الشرعية الوحيدة، هويةِ المجموعة المهيمنة. ويمكن لهذا التقرير أن يمتدّ في سياسة تمييز ضد مجموعات الأقلية المجبَرين، نوعاً ما، على المكوث في مواقعهم، تلك التي صُنعت لها وفقاً لتصنيفها.

تبدو الهوية، مفهومةً على هذا النحو، أي على أنها رهان صراعات، إشكاليةً. لا يتوجب، إذاً، أن نرتجي من العلوم الاجتماعية أن تدلي بتعريف صائب وغير قابل للدحض لهذه أو تلك من الهويات الثقافية. وليس على علم الاجتماع أو على الأنثروبولوجيا ولا على التاريخ أو أي اختصاص آخر أن يقول ما هو التعريف السديد للهوية البروتونية(*) أو القبائلية(**)، مثلاً. وليس للعلم الاجتماعي أن يحكم على الصفة الأصيلة أو المغالية لهوية معينة (فباسم أي مبدأ أصالةٍ يُعمد إلى فعل ذلك؟). ليس للعالِم أن يتولى «التثبت من الهوية». دور العالم هو في غير هذا الموضع: إنه موكول له تفسيرُ صيرورات التماهي من دون أن يحكم عليها، موكولٌ له توضيح أنواع المنطق الاجتماعي التي تدفع بالأفراد والمجموعات إلى التحديد والعنونة والتصنيف والترتيب وإلى فعل ذلك بكيفية ما، بدلاً من أخرى.

الهوية شأناً للدولة

أصبحت الهوية، مع تشييد الدول ـ الأمم الحديثة، شأناً للدولة. أصبحت الدولة متصرفاً في الهوية تسنّ لها الترتيبات وتضع لها الرّقابات. إنه من منطق نموذج الدولة ـ الأمة أن تزداد صرامته في موضوع الهوية. تنزع الدولة الحديثة نحو التعريف الأحادي للهوية،

(*) نسبة إلى منطقة بريطانيا الفرنسية (المترجم).

(**) نسبة إلى منطقة القبائل الجزائرية (المترجم).

وذلك إما بألا تعترف إلا بهوية ثقافية واحدة لتحديد الهوية القومية (وهذه هي حالة فرنسا) وإما، مع قبولِها بتعددية ثقافية ما داخل الأمة، بأن تحدد هويةً مرجعية تكون وحدها شرعية بحق (وهذه هي حالة الولايات المتحدة). إن الأيديولوجيا القومية هي أيديولوجيا إقصائية تجاه الاختلافات الثقافية ومنطقها الأقصى هو منطق «التطهير الإثني».

تسجل الدولة في المجتمعات الحديثة، بصفة أكثر فأكثر إفراطاً، هويّة المواطنين، حيث يبلغ بها الأمر، في بعض الحالات، حدَّ صنع بطاقات هوية «غير قابلة للتزوير». إن الأفراد والجماعات هم أقل فأقل حريةً في تحديد هوياتهم بأنفسهم. وتفرض بعض الدول المتعددة الإثنيات على رعاياها أن يثبتوا هوية إثنية ثقافية أو طائفية على بطاقات هوياتهم، على الرغم من أن بعضهم لا يجدون أنفسهم في هذا التحديد للهوية. يمكن أن يكون لهذه العنونة، إذاً، ما دام النزاع بين مختلف المكوّنات، عواقبُ مأساوية على صورة ما شهدنا في النزاع اللبناني أو النزاع الرواندي.

تتوسع النزعة إلى التعريف الأحادي للهوية وإلى الهوية الحصرية في العديد من المجتمعات المعاصرة. والهوية الجماعية مُعلَنَة بصيغة المفرد، سواء بالنسبة إلى الذات أو بالنسبة إلى الآخرين. وإذا ما تعلق الأمر بالآخرين سُمح بكل التعميمات المغالية. إن ألف ولام التعريف الموحِّدتين يمكّنان من اختزال استيهامي لجماعةٍ لها طابع جماعي في شخصية ثقافية واحدة كثيراً ما تقدَّم بطريقة تبخيسية: «هو هكذا العربي...»، و«هم هكذا الأفارقة...».

تتبدى الدولة ـ الأمة الحديثة، في تصورها للهوية ومراقبتها إياها، أكثرَ صرامة بكثير مما كانت عليه المجتمعات التقليدية. وعلى

عكس فكرة موروثة، لم تكن الهويات الإثنية الثقافية في هذه المجتمعات محددة بصفة نهائية، ولهذا أمكن نعت هذه المجتمعات بـ «المجتمعات ذات الهوية المرنة»[10]. إن لهذه المجتمعات مجالاً للجديد وللتجديد الاجتماعي. كما أن ظواهر الانصهار والانقسام الإثنية معتادة فيها ولا تؤدي، بالضرورة، إلى نزاعات حادة.

على أنه يجب ألا يُعتقد أن عمل الدولة لا يستدعي أية ردة فعل تبديها مجموعات الأقلية التي تُنكَر هويّتُها أو يحقّر من شأنها. إن تزايد المطالب الهوياتية الذي يمكن أن نلاحظه في العديد من الدول المعاصرة هو نتيجة لمركزية السلطة وبقرطتها. لا يمكن لتمجيد الهوية القومية إلا أن يّجر محاولةً في الهدم الرمزي ضدَّ ترسيخ الهويةَ قسرياً. ومثلما أعلن ذلك بورديو:

> (...) يستمر الأفراد والمجموعات في صراعات الترتيب بكلًّ ذواتهم الاجتماعية، بكلًّ ما يحدد الفكرة التي يحملونها عن ذواتهم، بكلًّ اللامفكر فيه الذي يتشكلون عبره بوصفهم «نحن» في تقابلهم مع «هم»، مع «الآخرين» والذي يتمسكون به عبر انخراط شبه جسدي. ذلك هو ما يفسر قوة التعبئة الاستثنائية لكل ما يتعلق بالهوية[11].

لا ينصبّ كلُّ جهد الأقليات على استعادة تملّك هوية، إذ كثيراً ما تسلّم لها المجموعات المهيمنة بهوية مخصوصة، بقدر ما ينصبّ على استعادة تملّك وسائل تحديد هويتها، بنفسها، وفق معاييرها الخاصة. ويتعلق الأمر، بالنسبة الى هذه الأقليات، بتحويل الهوية المتغايرة التي

---

(10) Jean-Loup Amselle, *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*, bibliothèque scientifique payot (Paris: Payot, 1990).

(11) Bourdieu, Ibid., note 20, p. 69.

غالباً ما تكون هوية سلبيّة إلى هوية إيجابية. في البداية، تعبّر الثورة ضد الوصم عن نفسها بقلب سِمات الوصم، كما هو الشأن في المثال النموذجي: الأسود جميل (Black is beautiful)(*)، ثم وفي مرحلة ثانية، يكون الجهد في فرض تعريف للهوية، مستقلٍ ما أمكن (استعادةً لمثال السود الأمريكيين، نسجل ظهور المطالبة بهوية «أفريقية أمريكية» أو هوية «مسلمون سود» أو «يهود سود»).

إن الشعور الجماعي بتحمّل الظلم جماعي يولّد لدى أعضاء مجموعة تقع ضحية تمييز شعوراً قوياً بالانتماء إلى الجماعة التي يكتسب التماهي معها قوةَ مطالبةٍ أكبر، وخاصة أنّ تضامن الجميع ضروري للصراع من أجل كسب الاعتراف. ولكن الخطر هو في الإفلات من هوية تُنكَر أو تُحقَّر للوقوع في هوية تكون، هي أيضاً، إقصائية، على غرار هوية من ينتمون إلى المجموعة المهيمنة التي يتوجب، بإطلاق، على كل فردٍ معتبرٍ عضواً في مجموعة الأقلية أن يتعرف فيها على ذاته، وإلا وقع تحت طائلة معاملته على أنه خائن. لا يمكن لهذا الانغلاق في هوية إثنية ثقافية والذي يمحو، في بعض الحالات، كل هويات الفرد الاجتماعية الأخرى إلا أن يكون مشوِّهاً له، بما هو مُفضٍ إلى إنكار فرديته، مثلما عرض ذلك جورج دوفرو (Georges Devereux):

> (...) عندما تطمس هوية إثنية مجيّشة كلَّ الهويات الطبقيّة الأخرى فإنها تكف عن أن تكون أداةً، فضلاً عن أن تكون صندوقَ أدوات، إنها تصبح (...) قميص جبر. في الواقع، يمكن لتكريس قابلية تميّز جماعية، عبر هوية مجيّشة وحادة التحيين، أن يفضي (...) إلى طمس قابلية التمييز الفردية.

عندما نحيّن هويةً إثنية مجيّشة فإننا نتوجه، أكثر فأكثر، إلى الحط

(*) بالإنجليزية في النص الأصلي (المترجم).

من هويّتنا الفردية الخاصة وحتى إلى إنكارها. هذا في حين أن التباين المناسب، وظيفياً، بين إنسان وباقي الآخرين، كافةً، هو ما يجعله إنساناً، أي شبيهاً بالآخرين عبر درجة تمايزه العالية، تحديداً. هذا هو ما يسمح له بأن يُسند إلى نفسه «هوية إنسانية» ومن ثم، أيضاً، هويةً شخصية[12].

الهوية متعددة الأبعاد

إن الهوية، باعتبارها ناتجة من بناء اجتماعي، تشارك في تعقد الاجتماعي. إنّ محاولة اختزال كل هوية ثقافية في تعريف بسيط و«نقي» هي عدم اعتبار للاتجانس كلِّ مجموعة اجتماعية. ما من مجموعة وما من فرد منغلق، ماقبلياً، في هوية ذات بعد واحد. إن ما يميّز الهوية هو، بالأحرى، خاصيتها المتقلقلة والقابلة لتأويلات ومعالجات متعدّدة، وذلك هو، تحديداً، مأتى صعوبة تعريف الهوية.

إن التمسك باعتبار الهوية على أنها أحادية المبنى يمنع فهمَ ظواهر الهوية المختلفة الكثيرة التواتر في كل المجتمعات. تنتمي «الهوية الثنائية» المزعومة لدى الشبان من أبناء الهجرة، في الحقيقة، إلى هوية مختلطة[13]. ليست لهؤلاء الشبان، على عكس ما تؤكده بعض التحليلات، هويتان متصادمتان يحسّون بالتمزّق بينهما، بما يفسر قلقهم الهوياتي وعدم استقرارهم النفسي و/أو الاجتماعي. هذا التمثل

---

(12) Georges Devereux, «L'Identité ethnique: Ses bases logiques et ses dysfonctions,» dans: George Devereux, *Ethnopsychanalyse complémentariste*, nouvelle bibliothèque scientifique; ISSN 0768-1011; 60, traduit de l'anglais par Tina Jolas et Henri Gobard (Paris: Flammarion, 1972), pp. 162-163.

(13) Michel Giraud, «Mythes et stratégies de la double identité,» *L'Homme et la société*, no. 83, nouvelle série (1987), pp. 59-67.

الذي يحطّ من الشأن بوضوح يتأتى من العجز عن التفكير في الاختلاط الثقافي. إنه يفسّر، أيضاً، بالخوف الوسواسي من الولاء المزدوج الذي تروّج له الأيديولوجيا القومية. في الحقيقة يصنع الفرد المنتمي إلى ثقافات متعددة، وكما يفعل ذلك كل واحد، انطلاقاً من انتماءاته الاجتماعية المتنوعة (جنساً وعمراً وطبقة اجتماعية ومجموعة ثقافية) وباستخدام مختلف هذه المواد، هويتَه الشخصية المفردة، منجزاً بذلك تأليفاً أصيلاً. تكون النتيجة، إذاً، هويةً توليفية لا ثنائية، إذا ما قصدنا بذلك جمع هويتين في شخص واحد. وكما سبق قوله لا يمكن لهذا «الصنع» أن يكون إلا وفقاً لإطار علاقة مخصوصة بوضعية معينة.

كشفت لقاءات الشعوب والهجرات الدولية من هذه الظواهر الهوياتية التوليفية التي غالباً ما تتحدى نتيجتُها الانتظارات، خصوصاً إذا ما تأسست هذه الانتظارات على تصور إقصائي للهوية. لم يكن من النادر في بلدان المغرب التقليدية مثلاً أن يقال عن أفراد العائلات اليهودية القديمة الموجودة منذ قرون بأنهم «يهود عرب»، وهو نعتٌ يبدو أنّ التوفيق بين كلمتيه، اليوم، صعب منذ صعود القوميات. هذا رغماً عن أن هذا النعت لم يكن يصدمهم إذ كان لسانهم عربياً وثقافتهم عربية. لم يكن، مثلاً، قبل الاستعمار الفرنسي، في الأغواط، تلك المدينة الجزائرية الصحراوية المهمة، من مميّز خارجي بين اليهود والمسلمين ما عدا الممارسة الدينية تحديداً: الأزياء والعادات هي ذاتها، والأنشطة المهنية هي، غالباً، ذاتها (رعاة باتوا أحياناً مربين، تجاراً، حرفيين، . . .). بل إن صغار اليهود الأغواطيين كانوا يزاولون التعلم في المدرسة القرآنية وكانت أمهاتهم ينذرن لبعض «الأولياء الصالحين» المسلمين طقساً حقيقياً[14].

(14) Claire Lalou, «Histoire et mémoire des juifs de Laghouat: 110 ans de vie juive à Laghouat, 1852-1962,» (Mémoire de DEA, Paris, 1988).

في سياق مغاير تماماً، سياق البيرو المعاصرة، هناك بيرويون يُنعتون بأنهم تشينوس (Chinos) ويعرّفون أنفسهم على أنهم كذلك. إنهم أخلافُ مهاجرين صينيين حلوا في البيرو في القرن التاسع عشر، عقب إلغاء العبودية. هم يشعرون اليوم أنهم بيرويون تماماً ولكنهم يبقون، غالباً أيضاً، شديدي التعلق بهويتهم الصينية. ليس في هذا ما يصدم في البيرو، هذا البلد الذي انتخب لرئاسة الجمهورية سنة 1990 ابن مهاجرين يابانيين (ابن «جيل ثان») وأعاد انتخابه سنة 1995، من دون أن تعتبر أغلبية البيرويين (حتى أولئك الذين لم يصوّتوا له من بينهم) أن هذا الانتساب تهديد للهوية القومية.

في الواقع يستوعب كل فرد، بصفة توليفية، تعدد المرجعيات الهوياتية المتصلة بتاريخه. تحيل الهوية الثقافية على مجموعات ثقافية ذات مرجعية لا تتطابق حدودها. يعي كل فرد أن له هوية ذات هندسة متغيرة، تبعاً لأبعاد المجموعة التي يعتبرها مرجعاً له في هذه أو تلك من الوضعيات العلائقية. يمكن للفرد الواحد، مثلاً، أن يعرّف نفسه، بحسب الحالة، على أنه ريني(*) وبروتوني (بل بروتوني غالي)(**) وفرنسي وأوروبي، بل حتى غربي أيضاً. تشتغل الهوية، إذا جاز القول، على نمط الدمى الحوامل التي يحوي بعضها بعضاً[15]. على أن الهوية، ولئن كانت متعددة الأبعاد، فإنها لا تفقد وحدتها.

هذه الهوية ذات الأبعاد المتعددة لا تطرح إشكالاً، بصورة عامة، وهي تحظى بقبول إلى حدّ كبير. ما يطرح إشكالاً، عند البعض، هو هوية يكون قطبا المرجع فيها موضوعين على مستوى واحد. على أنه لا

(*) نسبة إلى مدينة رين (Rennes) الفرنسية (المترجم).

(**) نسبة إلى بلاد الغال، أي المنطقة الغربية لبريطانيا (المترجم).

(15) Simon, *La Bretonnité: Une Ethnicité problématique*, p. 82.

يُرى سبب، في هذه الحالة، يبطل اشتغال القدرة على جمع عدة مراجع هوياتية في هوية واحدة إلا إذا منعت ذلك سلطة مهيمنة باسم هوية إقصائية.

صحيح أنه، حتى في حالة إدماج مرجعيتين هوياتيتين من مستوى واحد في هوية واحدة، قليلاً ما يتعادل المستويان المعنيان، إذ هما يحيلان على مجموعات لا تكاد تكون، أبداً، في وضع تعادل، في إطار وضعية معيّنة.

الاستراتيجيات الهويّاتية

إذا كانت الهوية عسيرة على الحصر والتعريف فذلك، تحديداً، بسبب خاصيتها المتعددة الأبعاد والدينامية. ذلك هو ما يضفي عليها تعقّدها وذلك هو، أيضاً، ما يكسبها مرونتها. تشهد الهوية تبدلات وتقبل إعادة الصياغة، بل تقبل التلاعب بها. بغية التشديد على بعد الهوية المتغير هذا والذي لا يمثل، أبداً، حلاً نهائياً يستعمل بعض الكتّاب مفهوم «الاستراتيجيا الهوياتية». تبدو الهوية، من هذا المنظور، وسيلة لبلوغ غاية. إنها ليست، إذاً، مطلقة بل نسبية. ويشير مفهوم الاستراتيجيا، أيضاً، إلى أن الفرد، بما هو فاعل اجتماعي، له نوع من هامش المناورة. إنه يستعمل موارده الهوياتية بصفة استراتيجية، وفقاً لتقديره الوضعية. وباعتبارها، على حد تعبير بورديو، رهانَ صراعات اجتماعية حول «الترتيب» تستهدف إعادة إنتاج علاقات الهيمنة أو قلبها فإن الهوية تنبني من خلال استراتيجيات الفاعلين الاجتماعيين.

على أن الالتجاء إلى مفهوم الاستراتيجيات يجب أن لا ينتهي إلى الاعتقاد بأن الفاعلين الاجتماعيين مطلقو الحرية في تحديد هويتهم وفق مصالحهم المادية والرمزية التي تمليها اللحظة، بل يتوجب على الاستراتيجيات، بالضرورة، أخذ الوضعية الاجتماعية وعلاقة القوى

بين المجموعات ومناورات الآخرين، إلخ.. بنظر الاعتبار. فإذا كانت الهوية، إذاً، في ليونتها، مطواعةً للاستخدام الأداتي وإذا كانت «أداة»، بل «صندوق أدوات»، مثلما قال دوفرو، فليس بمستطاع المجموعات والأفراد أن يصنعوا ما بدا لهم في ما يخص الهوية إذ هي، دائماً، محصّلة التماهي الذي نرى أن الآخرين يفرضونه علينا والتماهي الذي نؤكده بأنفسنا.

يتمثل نوع أقصى من استراتيجيا التماهي في ستر الهوية التي بها نطالب، وذلك للإفلات من التمييز والنفي أو حتى من الإبادة. إن حالة ماران (Marranes) حالة تاريخية لهذه الاستراتيجيا. والماران هم يهود شبه الجزيرة الإيبيرية، أولئك الذين اعتنقوا، ظاهرياً، الكاثوليكية في القرن الخامس عشر، للإفلات من الاضطهاد والإجلاء، محافظين على إيمان أسلافهم ومتمسكين، سرياً، ببعض طقوسهم التقليدية. وعلى هذا النحو، أمكن نقل الهوية اليهودية، سرياً، داخل كل عائلة طوال قرون، جيلاً فجيل، إلى أن تمكنت من إثبات ذاتها مجدداً وعَلناً.

إن الهوية، سواء أكانت رمزاً أم وصماً، تكون أداةً تُستخدم في العلاقات ما بين المجموعات الاجتماعية. لا توجد الهوية، في ذاتها، بمعزل عن استراتيجيات إثبات الهوية التي يتوخّاها الفاعلون الاجتماعيون الذين هم، في آن واحد، نتاج الصراعات الاجتماعية والسياسية وحاملها[16]. إن التشديد على ما للهوية من صفة استراتيجية أساسية يمكّن من تجاوز زيف مسألة الحقيقة العلمية للدعوات الهوياتية.

---

(16) Daniel Bell, «Ethnicity and Social Change,» in: Nathan Glazer and Daniel P. Moynihan, eds., *Ethnicity: Theory and Experience*, With the Assistance of Corinne Saposs Schelling (Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1975).

إنّ الخاصية الاستراتيجية التي تتصف بها الهوية والتي لا تستوجب، بالضرورة، مثلما يذكّر به بيار بورديو، وعياً تاماً بالغايات التي ينشدها الأفراد، لها مزية التمكين من الإحاطة بظواهر الكسوف واليقظة الهوياتية التي تستثير كماً كبيراً من التعاليق القابلة للنقاش لأنها تنطبع، في الأغلب، بنوع من الجوهرانية. لا يمكن، على سبيل المثال، اعتبار ما سمّي في السبعينات، سواء في أمريكا الجنوبية أو في أمريكا الشمالية بِـ «اليقظة الهندية»، مجرَّد انبعاث هوية كانت قد عرفت كسوفاً وظلت على حالها (يتحدث بعض الكتّاب، بما لا يتناسب مع واقع الحال، عن «حالة سُبات» في وصفهم مثل هذه الظاهرة). يتعلق الأمر، في الحقيقة، بإعادة ابتداع استراتيجي لهوية جماعية في سياق جديد تماماً، سياق تصاعدت فيه الحركات المطلبية التي أطلقتها الأقليات الإثنية في الدول ـ الأمم المعاصرة.

يمكن لمفهوم الاستراتيجيا، على نحو أعم، أن يفسر التبدلات الهوياتية أو ما يمكن تسميته بـ «انزياحات الهوية». إنه يظهر نسبية ظواهر التماهي. إن الهوية تنبني وتنهدم وتعيد الانبناء وفقاً للوضعيات. إنها في حركة دائبة، إذ يحملها كل تغيير اجتماعي على إعادة صياغة نفسها بطريقة مغايرة.

تحلل فرانسواز موران (Françoise Morin)[17]، في دراسة

---

(17) Françoise Morin, «Des Haïtiens à New York. De La visibilité linguistique à la construction d'une identité caribéenne,» dans: *Les Etrangers dans la ville: Le Regard des sciences sociales: Communications présentées au colloque international de Rennes, 14-15-16 décembre 1988*, [organisé par le CERIEM, centre d'étude et de recherche sur les relations inter-ethniques et les minorités de l'université de Haute Bretagne, Rennes 2 et le centre de coopération inter-universitaire franco-québécoise]; sous la dir. de Ida Simon-Barouh et Pierre-Jean Simon (Paris: L'Harmattan, 1990), pp. 340-355.

موحية، إعادة تركيب هوية الهايتيين المهاجرين في نيويورك. أول جيل من موجة الهجرة الكبرى الأولى (في الستينات) المتحدر من نخبة المولَّدين الهايتيين اختار الاستيعاب في الأمة الأمريكية، ولكن مع التميّز عن الأمريكيين السود لتفادي الحط الاجتماعي من شأنهم، مع الرهان على كل ما يمكن أن يوحي ببياض ما و«بالتمايز». إزاء صعوبات الاندماج اختارت موجة الهجرة الثانية (في السبعينات) المتكونة، أساساً، من عائلات الطبقات الوسطى (ذات اللون الأسود) استراتيجيا أخرى، استراتيجيا تأكيد الهوية الهايتية لتفادي أي منزلق خلطٍ مع سود الولايات المتحدة. وهكذا صار الاستخدام النسقي للغة الفرنسية، بما في ذلك في الحياة العامة، وكذلك الجهد في كسب الاعتراف بمجموعة إثنية ذات خصوصية، أداتَيْ هذه الاستراتيجيا المفضلتين. أما الشبان الهايتيون، وخاصة منهم المنتمون إلى «الجيل الثاني» ذوو الحساسية إزاء الحط الاجتماعي من قيمة الهويّة المتصاعد، أكثر فأكثر خلال الثمانينات في الولايات المتحدة بسبب مأساة القوارب الهايتية الغارقة في سواحل فلوريدا وبفعل تصنيف جماعتهم على أنها «مجموعة محفوفة بالخطر» في ما يخص تطور مرض السيدا، فهم يكبتون هذه الهوية ويطالبون بهوية كاراييبية عابرة للقوميات، مستفيدين من أنّ نيويورك أصبحت، بفعل الهجرة، أولى المدن الكاراييبية في العالم.

«حدود» الهوية

يُظهر المثال السابق، بوضوح، أن كل تماهٍ هو، في الآن ذاته، تمايز. إنّ ما هو أوّلي في صيرورة التماهي، بالنسبة إلى بارث[18]، هو، تحديداً، تلك الإرادة في رسم الفصل بين «الهم» و«النحن»

(18) Fredrik Barth, «Les Groupes ethniques et leurs frontières.»

وكذلك في وضع ما يسميه «حدّاً» وفي الحفاظ عليه. وبدقة أكبر يتولّد الحدُّ الموضوع من مصالحة بين الهوية التي تدّعيها المجموعة وتلك التي يريد الآخرون إسنادها إليه. يتعلق الأمر، بالتأكيد، بحدّ اجتماعي رمزي. ويمكن، في بعض الحالات، أن يكون له ما يوازيه على الأرض ولكن هذا ليس هو الأمر الأساس.

إن ما يفصل، بدايةً، بين المجموعات الإثنية الثقافية ليس الاختلاف الثقافي كما يتخيّله الثقافتيون، بغير صواب، إذ قد تكون جماعة ما في حالة اشتغال تام، مع قبولها بنوع من التعددية الثقافية داخلها. إن ما يخلق الفصل أو «الحد» هو إرادة الاختلاف واستخدام بعض السمات الثقافية على أنها مما يطبع الهوية المخصوصة. ويمكن لمجموعات لصيقة التقارب، ثقافياً، أن يعتبر البعض منها بعضها الآخر غريباً عنه تماماً بل معادياً، كلياً، عندما يعترض على عنصر معزول من عناصر الكل الثقافي.

يمكّن تحليل بارث من تفادي الخلط المتواتر بكثرة بين «الثقافة» و«الهوية»، فلا يعني الانتساب إلى ثقافة محددة، آلياً، امتلاك هوية مخصوصة، إذ تَستخدِم الهوية الإثنية الثقافية الهوية ولكنها قليلاً ما تستخدمها كلَّها، إذ يمكن للثقافة الواحدة أن تُستخدم أداةً، بطريقة مختلفة بل متعارضة، ضمن استراتيجيات تماهٍ متنوعة.

ويمكن للإثنية، حسب بارث، تلك الناتجة من دعوى تماهٍ، أن تعرَّف على أنها التنظيم الاجتماعي للاختلاف الثقافي. وبغية تفسير الإثنية ليس المهم، إذاً، دراسة محتوى الهوية الثقافي بل، بالأحرى، آليات التفاعل التي باستخدامها للثقافة، بصفة استراتيجية وانتقائية، تحافظ على «الحدود» الجماعية أو تجعلها محل أخذ ورد.

خلافاً لقناعة واسعة الانتشار لا تنتهي العلاقات الموصولة،

خلال مدى زمني طويل، بالضرورة، إلى المحو التدريجي للاختلافات الثقافية. كثيراً ما تنظِّم هذه العلاقات، على العكس من ذلك، بطريقة تحفظ الاختلاف الثقافي. هذه العلاقات ينجر عنها، أحياناً، إبراز أكبر للاختلاف، عبر العمد إلى الدفاع (الرمزي) عن الحدود الهوياتية. على أن «الحدود» ليست ثابتة. فبالنسبة إلى بارث يُتصوَّر كل حد على أنه تماسّ اجتماعي قابل، دائماً، للتجدد في المبادلات. ويمكن لكل تغيّر في الوضعية الاجتماعية أو الاقتصادية أو السياسية أن يؤدي إلى تغيير الحدود. إن دراسة هذا التغيّر ضرورية إذا ما أردنا تفسير تبدلات الهوية. ولا يمكن لتحليل الهوية أن يقتصر، إذاً، على مقاربة تزامنية بل يتوجب إنجازه أيضاً على مستوى التتابع الزمني.

لا وجود، إذاً، لهوية ثقافية في ذاتها، قابلة للتعريف بصفة نهائية. وعلى التحليل العلمي أن يتخلى عن ادعائه العثور على التعريف الحقيقي للهويات الخاصة التي يدرسها لأن المسألة ليست أن نعرّف، مثلاً، من هم الكورسيكيون «حقاً»، ولكن أن ندرك دلالة اللجوء إلى تعريف «الكورس». وإذا ما سلمنا بأن الهوية بناء اجتماعي؟ فإن السؤال الوحيد الملائم يُصبح: «كيف؟ ولماذا؟ وعبر من؟ تنتج، في لحظة ما وضمن سياق ما، هويةٌ خاصة، يُحافَظ عليها».

الفصل السابع

رهانات مفهوم الثقافة واستخداماته الاجتماعية

يشهد مفهوم «الثقافة»، منذ بعض العقود، نجاحاً مطرداً. وتنزع الكلمة نحو تعويض مصطلحات أخرى كانت، قبلُ، أكثر استعمالاً، شأن «ذهنية» و«روح» و«تقليد»، وحتّى «أيديولوجيا». يعود هذا النجاح، جزئياً، إلى انتشار ما للأنثروبولوجيا الثقافية، ذلك الانتشار الذي لا يسلم، دائماً، من تناقض المعاني أو التبسيط المغالي. وكثيراً ما تستعاد من هذا الاختصاص أطروحات بداياته الأكثر قابلية للنقاش، تلك التي كان تخلّى عنها أغلب علماء الأنثروبولوجيا.

أُدرج مفهوم الـ «ثقافة»، حديثاً، في الحقول الدلالية التي ما كانت، قبلُ، تجرى فيها: الكلمة اليوم غزيرة الاستعمال، ضمن المفردات السياسية، إذ يكون الحديث عن «ثقافة الحكم»، مقارنة بـ «ثقافة المعارضة». ويمتدح البعض «ثقافة اللامركزية» التي يتوجب أن يُستعاض بها عن «ثقافة المركزية»، ونشهد، منذ زمن، تكاثراً في استعمال «الثقافة» في أوساط السلطة.

يمكّن تعدد دلالات كلمة «ثقافة» من التلاعب المراوح بين معناها النبيل، وهو «المثقف»، ومعناها الإثنولوجي التخصيصي.

وهكذا يمكن لأية مجموعة، اليوم، أن تزعم لنفسها ثقافة خاصة. كل شكل تعبير جماعي يصبح «ثقافة». الثقافة تتجزأ وتصبح شظايا. هكذا يتم الحديث، مثلاً، عن ثقافة «الهيب ـ هوب» و«الثقافة الكروية»، وبطريقة أقل قبولاً عن مد ثقافة «ميكرو موجّه» وثقافة «الهاتف المحمول»، إلخ. . . والحال أنه لا يمكن المماثلة بين هذه الممارسات وما تستتبعه وبين أنساق شاملة لتأويل العالم ولبَنْينة التصرفات المناسبة لما تعنيه الأنثروبولوجيا بـ «ثقافة».

إن الإعلان الذاتي عن ثقافة مجزأة غالباً ما يكون ردة فعل على هيمنة اجتماعية ما. إنّ التأكيد بالقول: «تلك هي ثقافتي» يفترض أنه يشرّف وأن يمحو، بوجه من الوجوه، علامات الدونية، إذ تُستعمل العبارة وكأنّ كل الثقافات ذات قيمة متساوية.

إن المثال ذي الدلالة الخاصة عن التلاعب الدلالي هو ما تقوم به كبرى المعاهد الفرنسية التي قايضت، مؤخراً، كلمة «روح» («روح المعهد») بكلمة «ثقافة». على أن المؤسسات التي، من بين هذه، تعمد أكثر إلى الإحالة المتكررة، بل المفرطة في إصرارها، على ثقافتها الخاصة، هي تحديداً تلك التي لا تنتمي إلى الدائرة الضيقة للمعاهد الأعلى صيتاً، مثلما هي حالة المعهد القومي العالي للفنون والحرف[1].

غير أنه يمكن لكلمة «ثقافة»، في سجل آخر وعبر استخدامات لا تقل اعتباطيةً، أن تكتسب معنى حافاً صريح السلبية، كما هو الشأن في عبارة «ثقافة الموت» التي تواتر استعمالها لدى البابا يوحنا بولس الثاني منذ 1995، تشهيراً بالإقدام على الإجهاض، أو في عبارة

---

(1) Denis Cuche, «La Fabrication des «Gadzarts»: Esprit de corps et inculturation culturelle chez les ingénieurs des arts et métiers,» *Ethnologie française*, vol. 1, no. 18 (1988).

«ثقافة الكراهية» التي استخدمها وزير الداخلية الفرنسي سنة 1998 لوصم عنف بعض عصابات شباب الضواحي.

يكفي ما ضربنا من الأمثلة لبيان أن الاستخدام غير الملائم لمصطلح «الثقافة» يؤدي إلى تشويش مفاهيمي. ومن البديهي أن جرد كل الاستخدامات الراهنة للفظة «ثقافة» غير وارد هنا. وفي المقابل يسمح فحصُ بعض الحالات الحديثة والدالة لتطبيق مفهوم «الثقافة» في حقل محدد بإظهار التفاوت المتزايد بين استخدام اجتماعي، أي أيديولوجي، واستخدام علمي للمفهوم.

مفهوم «الثقافة السياسية»

على نحو ما أشرنا إليه أعلاه اجتاحت، حديثاً، كلمة «ثقافة» المسرح السياسي. لقد أصبحت دارجة الاستعمال في المفردات السياسية إذ يستعملها الفاعلون السياسيون، على عواهن الكلام، إلى الحد الذي أمكن أن تتبدى فيه وكأنها لازمة مستهجنة في الكلام. هم يقصدون، ولا شك، باستعمالهم لكلمة نبيلة إكساب شرعية ما لتصريحاتهم، إذ لم يلحق «ثقافة» ما لحق «أيديولوجيا» من حطة شأن.

إن هذا الاستخدام المفرط للمصطلح يجب ألا يؤدي إلى التخلي عن استعماله في علم الاجتماع السياسي ولا أن يحجب أهمية ربط الظواهر الثقافية بالظواهر السياسية. وتنتهي استفهاماتٌ أساسية، بالنسبة إلى المجتمعات المعاصرة، إلى التساؤل عن هذا الربط، شأن مسألة كونية «حقوق الإنسان»، مثلاً[2]. ويعمد الباحثون، من أجل تعقل البعد الثقافي للسياسة، إلى استخدام مفهوم «الثقافة السياسية».

---

(2) Sélim Abou, *Cultures et droits de l'homme: Leçons prononcées au collège de France, mai 1990*, pluriel. Intervention ([Paris]: Hachette, 1992).

هذا المفهوم انبنى في سياق بلوغ البلدان المستعمرة استقلالها. ولقد كشف تكوين الدول الجديدة في العالم الثالث أن استيراد المؤسسات الديموقراطية لم يكن يكفي لتأمين اشتغال الديموقراطية، وهو ما حدا بعالم الاجتماع، إذاً، إلى التساؤل عن الأسس الثقافية للديموقراطية، إذ كل نظام سياسي بدا مرتبطاً بنسق قيم وتمثلات أي بثقافة مميزة لمجتمع معين. في هذا المستوى الأول من التفكير يكون مفهوم «الثقافة السياسية» وثيق الصلة بما كان يسمى سابقاً «الطابع القومي».

ما يكسب المفهوم نجاحه هو وجهته المقارنة، كأن يفترض فيه أن يسمح بفهم ما يحفز أو يعطّل جدوى إرساء مؤسسات حديثة. لقد أخضع الباحثان الأمريكيان سيدناي فربا (Sidney Verba) وغابريال ألموند (Gabriel Almond) خمسة بلدان للمقارنة (الولايات المتحدة وبريطانيا وألمانيا وإيطاليا والمكسيك)، منطلقيْن من تحليل مختلف أشكال التصرفات السياسية، وانتهيا إلى نمذجة للثقافات وللبنى السياسية التي تتناسب معها وظيفياً: فمع الثقافة الرعائية[*] المتمحورة على المصالح المحلية تتناسب بنية سياسية تقليدية ولامركزية، ومع ثقافة «الخضوع» التي تغذّي السلبية لدى الأفراد تتناسب بنية تسلطية، وأخيراً تتساوق ثقافة «المشاركة» مع البنية الديموقراطية. كل ثقافة سياسية ملموسة هي ثقافةٌ مزيجٌ، إذ يمكن أن تتعايش نماذج الثقافة الثلاثة. ولكن الملاءمة التامة، إلى هذا الحد أو ذاك، بين النموذج المهيمن والبنية تفسر الاشتغال المرضي، إلى هذا الحد أو ذاك، للنظام السياسي، وخاصة للمؤسسات الديموقراطية[3].

(*) نسبة الى الرعية، وهي الجماعة التي تنتمي إلى كنيسة في منطقة جغرافية ضيقة (المرُاجع).

(3) Gabriel Almond and Sidney Verba, *The Civic Culture* (Princeton: Princeton University Press, 1963).

تم تدقيق التحليل تدريجياً. وعوضاً عن التعلق بتوصيف لا يمكن إلا أن يكون إجمالياً للثقافات السياسية القومية اهتم علماء الاجتماع، أكثر فأكثر، بمختلف أنواع الثقافات السياسية الفرعية الموجودة في المجتمع الواحد، إذ تشهد الأمم المعاصرة، كافةً، تعدديةً في نماذج القيم التي توجه المواقف والتصرفات السياسية. وهكذا تم السعي في حالة فرنسا، مثلاً، إلى الإحاطة بالنماذج الثقافية التي تؤسس للتعارضات يمين/يسار، وبصفة أكثر دقة للتباينات بين مختلف تلوينات اليمين وتلوينات اليسار.

انتهى تطور الأنثروبولوجيا السياسية، من ناحية أخرى، إلى إعادة النظر في فكرة السياسي نفسها، السياسي الذي لا يكون له المعنى نفسه في المجتمعات المختلفة. ويمكن أن تتبدى لنا تصورات السلطة والقانون والنظام متفارقة بعمق إذ تحددها علاقاتها بالعناصر الأخرى في الأنساق الثقافية المعنية. لا يوجد السياسي، بوصفه مقولة مستقلة للفكر والفعل، بصفة كونية، وهو ما يعقّد التحليل المقارن. وليس في كل مجتمع، بالضرورة، ثقافة سياسية يعترف بها وتنقل على أنها كذلك. إن السعي إلى فهم دلالات الأفعال السياسية في مجتمع ما يعني، حتماً، الاستناد إلى مجموع نسق الدلالات الذي هو ثقافة المجتمع المدروس.

مفهوم «ثقافة المؤسسة»

«ثقافة المؤسسة» والتسيير

ليس مفهوم «ثقافة المؤسسة» من ابتداع العلوم الاجتماعية. لقد انحدر من عالم المؤسسة وسرعان ما شهد نجاحاً كبيراً. وقد ظهرت العبارة في الولايات المتحدة، أول مرة، خلال السبعينات. وكان يعتقد أن موضوع «ثقافة المؤسسة» يسمح بالتشديد على أهمية العامل البشري في الإنتاج.

في فرنسا، ظهر المفهوم في بداية الثمانينات في خطاب مسؤولي التسيير. ومن الدال أن يشهد موضوع «ثقافة المؤسسة» تطوراً إبان أزمة اقتصادية. ومن المحتمل أن يكون النجاح الذي سجله الموضوع عائداً إلى أن ظهوره كان يبدو وكأنه إجابة عن النقد الذي كانت تثيره المؤسسات، وهي في عمق أزمة تشغيل وإعادة هيكلة صناعية. وفي مواجهة الشك والريبة كان استخدام مفهوم «الثقافة» يمثل، حينها، بالنسبة إلى مديري المؤسسات، أداةً استراتيجية لمحاولة حمل الشغالين على تماهيهم معها وعلى الانخراط في الغايات التي كانوا رسموها.

فضلاً عن ذلك بدا أن فكرة ثقافة المؤسسة اكتسبت مصداقية بفضل النتائج الناجمة عن الانصهارات أو عمليات مركزة المؤسسات التي تكاثر عددها في المرحلة السابقة من النمو الاقتصادي. وقد أدى صدام «الذهنيات» والصعوبات العلائقية التي نجمت عن ذلك إلى التفكير، بطريقة جديدة، في اشتغال المؤسسة. وقد انحطت، شيئاً فشيئاً، الصورة التي كان يمكن أن يحملها الأُجراء عن مؤسستهم بوصفها مُنشأة قوية، ذات استمرارية، واتجهت إلى الانهيار بفعل اندلاع الأزمة الاقتصادية وإعادات الهيكلة الصناعية.

يتعلق الأمر، إذاً، بالنسبة إلى فِرق الإدارة في الثمانينات، بإعادة الاعتبار إلى المؤسسة من خلال خطاب إنساني بغية الحصول من جانب الأُجراء على تصرفات أمينة ومجدية. وقد لعب الخطاب التسييري على تعدد معاني كلمة «ثقافة»، رغماً عن هيمنة المعنى الأنثروبولوجي. ولكن الاستخدام الأنثروبولوجي الأكثر توظيفاً هو الأكثر قابلية للنقد، ذلك الذي يحيل على تصور للثقافة يجعلها ضمن عالم مغلق، ثابت إلى هذا الحد أو ذاك، ويميّز جماعةً مزعومةَ التجانس، ذات تخوم واضحة التحديد. هذا التصور الاختزالي للثقافة يفترض أنها محدِّدة لمواقف الأفراد وسلوكاتهم. ومن المفترض، من هذا المنظور، أن تفرض ثقافة

المؤسسة نسق تمثلاتها وقيمها على أعضاء التنظيم.

إن ثقافة المؤسسة، منظوراً إليها من هذه الزاوية، ليست، في نهاية الأمر، مفهوماً تحليلياً بل تلاعباً أيديولوجياً بالمفهوم الإثنولوجي للثقافة هدفه شرعنة تنظيم العمل داخل كل مؤسسة. وتزعم المؤسسة أنها تحدد ثقافتها مثلما تحدد الوظائف بحيث يكون قبول الوظيفة قبولاً لثقافة المؤسسة (المقصودة في معناها ذاك).

المقاربة السوسيولوجية لثقافة المؤسسة

كان علماء الاجتماع قد بدأوا، دونما استخدام لمفهوم «ثقافة المؤسسة»، بمعالجة مباشرة أو غير مباشرة لمسألة الثقافة في المؤسسة. وتُبرز تحليلاتهم عالماً ثقافياً لامتجانساً في علاقة باللاتجانس الاجتماعي الخاص بمختلف أصناف العمال. فهؤلاء لا يصلون إلى المؤسسة مجردين ثقافياً بل هم يحملون إليها، في بعض الحالات، ثقافات مهنية، وأحياناً ثقافات طبقة («الثقافة العمالية»). ولقد بيّن عدد من الدراسات أهمية هذه الثقافات في تنظيم سلوكات الأجراء داخل المؤسسة، إذ ليست هذه الثقافات، في أساسها، تابعة لهذه أو تلك من المؤسسات.

إذا ما كان لمفهوم «ثقافة المؤسسة» من معنى، في نظر علماء الاجتماع، فلأنه يشير إلى النتيجة الحاصلة من المواجهات الثقافية بين مختلف المجموعات الاجتماعية التي تكوّن المؤسسة، إذ لا وجود لـ «ثقافة المؤسسة» خارج الأفراد المنتمين إليها ولا يمكنها أن تكون سابقة لهم، بل هي تُبنى من خلال تفاعلاتهم.

ليس الأجراء، بأي حال من الأحوال حتى في وقتنا الراهن حيث تتجه ثقافات المهن إلى الضعف وحتى إلى الانقراض، تابعين تماماً، ثقافياً، إلى التنظيم. إن إبداعيتهم الثقافية تتجلى بكل أنواع

الطرق. هذه الإبداعية ليست لانهائية، بكل تأكيد، وهي تتوقف، جزئياً، على موقع الأجراء ضمن نسق المؤسسة الاجتماعي.

على هذا النحو، بيّن رونو سانسوليو (Renaud Sainsaulieu)[4] أنه يمكن، حسب الأصناف الاجتماعية المهنية، تحديد ترسيمات مختلفة للسلوكات داخل المؤسسة. وقد انتهى إلى اختصارها في أربعة نماذج ثقافية رئيسية: الثقافة **الأولى** التي تميز العمال المختصين والشغالين غير الأكفاء أكثر من غيرهم تنطبع بطابع العلاقات الانصهاري، إذ يثمّن الجماعي بوصفه ملاذاً وحماية ضد الانقسامات. تحيل ثقافة **ثانية**، على العكس من ذلك، على القبول بالاختلافات وعلى المفاوضة. وهي، بصورة خاصة، من صنع العمال المحترفين، ولكننا نجدها، أيضاً، لدى بعض التقنيين الذين يزاولون مهنة فعلية ولدى الإطارات التي يمارس أعضاؤها وظائف تأطير فعلية أيضاً. تتناسب الثقافة **الثالثة** مع وضعيات الحراك المهني الطويل الأمد الذي تعيشه، غالباً، الإطارات عصاميّة التكوين أو التقنيون. في هذه الحالة، يكون نمط الاشتغال العلائقي هو نمط التناغم الانتقائي والريبة تجاه المجموعات المتشكلة داخل المؤسسة. وأخيراً، تتسم **رابع** ثقافات أوساط العمل بالانزواء والتبعية، ونجدها، رئيسياً، لدى العمال فاقدي التأهيل والذين تعوزهم ذاكرة عمالية، شأن الشغالين المهاجرين والعمال الفلاحين والنساء والشبان. وتُعاش المؤسسة، لدى هؤلاء بصورة خاصة، باعتبارها وسيلةَ مشروع خارجي.

هذه، بالتأكيد، نماذج مثلى، بالمعنى الفيبري للكلمة، لا تتناسب

---

(4) Renaud Sainsaulieu, *L'Identité au travail: Les Effets culturels de l'organisation*, Thèse: Lettres: Paris V: 1976, [publié par la] fondation nationale des sciences politiques (Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1977).

أبداً تمام التناسب مع هذا أو ذاك من أصناف الشغالين، وهي قابلة للتطور. إن تحليل سانسوليو له، على الأقل، فائدة التدليل على أن ثقافات مختلفة تتعايش وتتقاطع داخل المؤسسة الواحدة ذاتها.

بيّنت أبحاث أخرى أن العامل لم يكن في تبعية كاملة تجاه التنظيم، حتى في الوضعيات الأكثر استلاباً. لقد شدد علماء اجتماع العمل، في مرحلة أولى خلال الخمسينات والستينات، على الطابع الأستلابي للعمل الخاضع للرؤية التيلوريّة. ولكن الاستلاب لا يكون تاماً أبداً، كما أن الاستلاب الاجتماعي لا يتطابق، بالضرورة، مع الاستلاب الثقافي.

من جهته، طور فيليب بيرنو (Philippe Bernoux)[5] تحليل سلوكات تملّك عالم العمل من طرف العمال الأكثر عوزاً على مستوى الكفاءة والسلطة. يتعلق الأمر بممارسات لاشرعية، في أغلب الأحيان، عسيرةِ الرصد، أحياناً، ولكنها دالة على مقاومة ثقافية ضد سلب الملكية المطلق من قِبل التنظيم. يتمظهر «التملك» عبر استراتيجيات متنوعة تهدف كلها إلى الحفاظ على حد أدنى من الاستقلالية. وهو ليس فعلاً فردياً خالصاً ولا ردة فعل (مجردة) طبقية بل تصرّفاً يحيل إلى مجموعة انتماء، أي مجموعة عمل ملموسة تتقاسم ثقافة مشتركة تصنعها لغة مشتركة ونمط سلوك مشترك وعلامات تعرف وهوية مشتركة إلخ...

ممارسات التملّك عديدة ومتنوعة، تتصل بالعمل ذاته وبتنظيمه وكذلك بفضائه وزمنه اللذين يتم السعي، قدر الإمكان، إلى إعادة بنائهما، كما يتصل بمنتوج العمل أيضاً. يتعلق الأمر بمواجهة المنطق

---

(5) Philippe Bernoux, *Un Travail à soi*, réflexion faite (Toulouse: Privat, 1981).

التايلوري بمنطق ثقافي للعمل يتأسس على الاستقلال والمتعة.

يتوفر لنا تجسيد بالغ الدلالة لإرادة التملك هذه في الممارسة المسماة «الشَّعر المستعار»(*). مثلما سجل ذلك ميشال دو سَرتو، وليس «الاشتغال بالشعر المستعار» نقضاً للعمل في ذاته، بل نقضاً لتنظيمه تنظيماً معيناً. هو ليس بالضبط استحواذاً على مال (لا تستعمل عامة إلا الفواضل) بل هو، بالأحرى، خصم من زمن المؤسسة حتى لا يُزجَّ بالنفس في سجن الزمن «المنظم» المحسوب. إنه تدليل، عبر «الأثر»، على مهارة خاصة، بل إنه تأكيد لاستعدادٍ للإبداع والخلق. إنه معارضة، بمنطق الترفع والمجانية بل الهبة (قليلاً ما يحتفظ للنفس بمنجزات الشعر المستعار)، لمنطق الربح التجاري، ولكن الشَّعر المستعار ليس ممكناً إلا بفضل تواطؤ عناصر المجموعة الآخرين. ولا يصير الاشتغال بالشَّعر المستعار قابلاً للتحقق إلا إذا ربطت ثقافةٌ مشتركة أعضاء مجموعة العمل ذاتها بعضهم ببعض، وبذلك يكون الشَّعر المستعار تعبيراً عن ثقافة المجموعة(6).

من الأصح، ولا شك، أن نتحدث عن «ميكرو ثقافة» للمجموعة. وإذا ما ظلت ثقافة المؤسسة عصية على التحديد فإن تحديد «ميكرو ثقافات» داخل المؤسسة يبقى، بالنسبة إلى الباحث، أكثر معقولية، ولا شك. من «يصنع» ثقافة المؤسسة؟ إنهم بالتأكيد كل الفاعلين الاجتماعيين المنتمين إليها. كيف «تصنع» ثقافة المؤسسة؟ أكيد أن ذلك لا يتم بقرار سلطوي بل عبر لعبة معقدة كاملة من التفاعلات

(*) تعبير عامي يشير إلى العمل الذي يقوم به عامل أو عون تقني خلال أوقات العمل لمنفعته الخاصة مستعملاً مواد المؤسسة وآلاتها (المترجم).

(6) Michel de Certeau, *Arts de faire*, 10-18; 1363 (Paris: Union générale d'éditions, 1980), pp. 70-74.

بين المجموعات التي تكوّن المؤسسة.

من أجل التوصل إلى تحديد ثقافة المؤسسة يتوجب الانطلاق، إذاً، من ميكرو ثقافات المجموعات التي تنتمي إليها. هذه الثقافات، سواء بسواء، تؤمّن، مع التنظيم ذاته، الاشتغالَ اليومي للورشات والمكاتب وترسم حدود المقاطعات وتحدد إيقاعات العمل وتنظّم العلاقات بين الشغالين وتتخيل حلولاً لمشاكل الإنتاج التقنية. بديهي أن ميكرو الثقافات هذه تنشأ، أخذاً بعين الاعتبار إطار المؤسسة الخاص، وخاصةً إكراهات العمل الشكلية والتقانة المستخدمة، ولكن هذين العنصرين لا يحددانها، فهي تخضع أيضاً للأفراد الذين يكوّنون مجموعات العمل(7).

تتموقع «ثقافة المؤسسة»، في المحصلة النهائية، في تقاطع مختلف الثقافات الجزئية الحاضرة داخل المؤسسة. وليست هذه الثقافة، بالضرورة، متناسقة بعضها مع بعض، ولا يكون، حتماً، وضعها في تماس من دون اصطدام. وتظهر موازين قوى ثقافية مترجمةً، هنا وهناك، عن رهانات اجتماعية. بتعبير آخر، إذا ما أمكن أن تكون لمفهوم «ثقافة المؤسسة» وجاهة استخدام علمية اجتماعية فليس ذلك، بالتأكيد، بغاية الإشارة إلى نسق ثقافي لا يكون فيه تناقض ولا نزاع.

وفضلاً عن ذلك لا تتيسر دراسة «ثقافة المؤسسة» بمعزل عن الوسط المحيط. ولا تشكّل المؤسسة عالماً مغلقاً بإمكانه أن يفرز ثقافة مستقلة تماماً بل إن المؤسسة الحديثة، على العكس من ذلك، وثيقة التبعية لمحيطها، سواء على المستوى الاقتصادي أو على المستوى الاجتماعي والثقافي. ولا يجوز، اليوم، لأي تحليل علمي اجتماعي للمؤسسة أن يغضّ النظر عن السياق، وبتعبير آخر ليس لنا أن نختزل

---

(7) Michel Liu, «Technologie, organisation du travail et comportements des salariés,» *Revue française de sociologie*, vol. XXII (1981), pp. 205-221.

«ثقافة المؤسسة» في مجرد ثقافة تنظيمية.

على هذا النحو أظهرت سلسلة كاملة من البحوث أثر الثقافات القومية في ثقافة المؤسسة(8). لقد تيسّر، انطلاقاً من تحقيقات مقارنة، أن يتبيّن أن مؤسسات متماثلة قائمة في بلدان مختلفة كانت تشتغل وفقاً لأنساق ثقافية متباينة. لقد كان ميشال كروزيي (Michel Crozier)(9) من أوائل من أبرز وجود نموذج ثقافي فرنسي لتنظيم المؤسسة تطبعه الشكلانية البيروقراطية والمركزة القصوى للبنى ومتناسباً مع نزعة كامنة في المجتمع الفرنسي.

لا يعني هذا القول، بالضرورة، الوقوعَ ثانية في تفسير «ثقافتي» تبسيطي. من ناحية، ليست الثقافات القومية ثابتة، وهي، من ناحية أخرى، لا تحدِّد، بصفة مطلقة، ثقافات المؤسسة. وتتوقف العلاقة بين الاثنين، أيضاً، على الظروف التاريخية للوضعية الاجتماعية والسياسية.

تُظهر البحوث الاجتماعية والإثنولوجية، إذاً، تعقيد ما سُمّي بـ «ثقافة المؤسسة». وليست هذه، بأي حال من الأحوال، مجرّد انبثاقٍ للنسق التنظيمي بل هي، في الآن نفسه، انعكاسٌ للثقافة المحيطة وإنتاج جديد يُبنى داخل المؤسسة، عبر كثرة من التفاعلات الموجودة على المستويات كافة بين من ينتمون إلى التنظيم نفسه. إذا لم يكن الحديث عن ثقافة المؤسسة، في معناها السوسيولوجي والإثنولوجي، عديمَ الفائدة فذلك للإشارة إلى الحاصل المركب، في لحظة ما،

---

(8) Philippe d'Iribarne, *La Logique de l'honneur: Gestion des entreprises et traditions nationales*, sociologie (Paris: Ed. du seuil, 1989).

(9) Michel Crozier, *Le Phénomène bureaucratique: Essai sur les tendances bureaucratiques des systèmes d'organisation modernes et sur leurs relations en France avec le système social et culturel* (Paris: Editions du seuil; Tours: Impr. mame, 1963)

لصيرورة بناء ثقافي لا ينتهي أبداً، مشرِكاً مجموعات فاعلين وعوامل كثيرة التنوع، من دون أن يكون بالإمكان تحديد مجموعة على أنها الوحيدة التي بإمكانها الإمساك بزمام الأمور.

«ثقافة المهاجرين» و«ثقافات الأصل»

ظهرت في فرنسا، خلال السبعينات، عبارة «ثقافة المهاجرين» التي سرعان ما لاقت، إلى حد ما، صدى واسعاً. كان يُكتشف، حينها، أن المهاجرين وعائلاتهم كانوا، غالباً، صائرين إلى المكوث في بلد الاستقبال. لقد تم التساؤل، إذاً، عن ظروف اندماجهم، وفي علاقة بهذا التساؤل، عن نتائج اختلافهم الثقافي، إذ كان يُماثل عموماً، وبصفة اختزالية، بين ثقافاتهم الخاصة وثقافاتهم الأصلية[10].

هذا والحال أن مفهوم «ثقافة الأصل» قابل للنقاش لأنه ينبع من تصور خاطىء لما تمثله ثقافة مخصوصة. ليست الثقافة متاعاً يمكن نقله عند التنقل بل لا تُحمل الثقافة كما تُحمل الحقيبة. إن في النظر إلى الأشياء على هذا النحو وقوعاً في تشييء الثقافة. المتحولون هم، في الحقيقة، أفراد، وهم، بفعل هجرتهم ذاتها، محمولون على التأقلم والتطور. إنهم يلتقون أفراداً آخرين ينتمون إلى ثقافات مختلفة. وتنبثق من هذا التماس بين أفراد ذوي ثقافات مختلفة صياغات ثقافية جديدة. والحال أن العمد إلى استخدام مفهوم ثقافة الأصل ينزع إلى التقليل من أهمية هذا التماس وآثاره إذ يفترض المفهوم أن الثقافة نسق مستقر وقابل للنقل بيسر إلى سياق جدي، وهو ما يبدو أن كل الملاحظات الميدانية تفنّده.

---

(10) Abdelmalek Sayad, *Les Usages sociaux de la culture des immigrés*, [publié par le] centre d'information et d'études sur les migrations méditerranéennes (Paris: CIEMM, 1978).

لمفهوم «ثقافة الأصل» مساوىء أخرى. إنه غامض دلالياً، وإذاً فهو ضعيف إجرائياً. وبالفعل، فأي أصل يراد تعيينه عندما يراد الرجوع إلى «الأصل»؟ أهو الأصل القومي؟ أم الجهوي؟ أم المحلي؟ أم الإثني؟ أم الاجتماعي؟ غالباً ما يتم الخلط، في التعاليق حول ثقافات المهاجرين، بين «ثقافة الأصل» لمجموعة مهاجرين والثقافة القومية لبلدهم الأصلي. ولكنّ صعوبة جديدة تظهر، في هذه الحالة، إذ يُنكِر هذا الخلط، بعمق، ما للثقافات القومية من عدم التجانس. إنّ الحديث عن «ثقافة جزائرية»، مثلاً، يبلغ من عدم الدقة ما لا يسمح بتأسيس تحليل صارم.

التعددية الثقافية (Multiculturalisme)

يجب ألا نخلط بين التعددية الثقافية ومجرد الاعتراف بوجود مجتمع متعدد الثقافات. لقد وُجدت، دائماً، مجتمعات متعددة الثقافات، ويمكن، من وجهة نظر ما، أن نؤكد عملياً أن كل الدول ـ الأمم، سواء اعترفت بذلك أو لم تعترف، هي مجتمعات ذات تعدد ثقافي، بفعل تنوع المجموعات والسكان المكوّنين لها. في كبرى العواصم المعاصرة يمتد، عملياً، مشهد التنوع الثقافي أمام الناظرين في كل مكان وآن. إن «الإثني يومي»، حسب عبارة آن رولان (Anne Raulin)[11] الموفقة. وليست الإحالة على التعددية الثقافية اقتصاراً على تسجيل هذه المعاينة. إنها مطالبة باعتراف سياسي رسمي بالتعدد الثقافي وبمعاملة يومية عادلة لكل الجماعات الثقافية. وتتعارض التعددية الثقافية، إذاً، ومطلقاً، مع الاستيعابية التي تحصر التعبير عن الاختلافات الثقافية في الدائرة الخاصة فقط.

تم إدخال مصطلح التعددية

(11) Anne Raulin, *L'Ethnique est quotidien: Diasporas, marchés et cultures métropolitaines*, connaissance des hommes (Paris; Montréal (Québec): L'Harmattan, 2000).

الثقافية ومفهومها، حديثاً، إلى فرنسا أواسط التسعينات، ومذاك يحتل المفهوم موقعاً مركزياً في جدال حاد يهم مصير الأمة الفرنسية[12]: ظهرت الكلمة والجدال، أصلاً، في أمريكا الشمالية خلال الستينات. كانت كندا، منذ 1971، قد اختارت رسمياً انتهاج سياسة سُمّيت تعددية ثقافية لمعالجة مطالب الأقلية الكيبيكية ومجموعات الأقلية الأخرى الأصيلة أو المتحدرة من الهجرة. وقد كشفت الولايات المتحدة من جهتها، خلال الثمانينات، من الإجراءات ذات الوجهة الثقافية التعددية[13].

غاية سياسة التعددية الثقافية هي الارتقاء بتساوي المعاملة تجاه مختلف المجموعات الثقافية المكوّنة للأمة، تلك التي يعترف بكرامتها علناً. ويمكن أن يتمثل ذلك، في مستوى أول، في دعم شرعية التعبير الثقافي والسياسي لدى هذه المجموعات. ويمكن أن يبلغ ذلك، في مستوى ثانٍ، وضع برامج «معاملة تفاضلية» أو «تمييز إيجابي» (Affirmative action) تسمح بإدراك المساواة لكل المجموعات وتسعى إلى إصلاح آثار أوضاع التمييز السلبي المباشرة أو غير المباشرة والتعويض عنها. هذه البرامج أقل تركيزاً على الأفراد مما هي على مجموعات الأقلية بصفتها تلك، وهي تتعلق رئيسياً بدوائر العمل والتعليم.

اتهمت التعددية الثقافية، بما هي نمط في إدارة التنوع الثقافي، بأنها تؤدي إلى نوع من تشييء الثقافات عبر التشجيع على الحفاظ عليها، مُتصوَّرةً على أنها كيانات مستقرة إلى هذا الحد أو ذاك، وكأنها متطابقة، في الغالب كما في حالة المهاجرين، مع «ثقافات الأصل»، وأنها تنتهي، بذاك، إلى

(12) Jean-Loup Amselle, *Vers un multiculturalisme français: L'Empire de la coutume* (Paris: Aubier, 1996), et *Une Société fragmentée?: Le Multiculturalisme en débat*, cahiers libres. Essais, sous la dir. de Michel Wiéviorka, François Dubet, Françoise Gaspard... [et al.]; [publ. par le centre d'analyse et d'intervention sociologiques] (Paris: Ed. de la découverte, 1996).

(13) Denis Lacorne, *La Crise de l'identité américaine*, collection tel; 324 ([Paris]: Gallimard, 2003).

الإبقاء المصطنع على المجموعات الثقافية. اتُّهمت كذلك بالمساهمة في إضفاء الصبغة الإثنية على العلاقات الاجتماعية وذلك بتصور المجتمع على أنه تجمع لجماعات إثنية، كما اتُّهمت وبالتشجيع الخفي للأفراد على تعريف أنفسهم بالانتماء الأصلي إلى هذه أو تلك من الجماعات. وتُعتبر الانتقادات الأكثر حدة أن التعددية الثقافية تحمل في طياتها خطر انفصال جماعاتي وتشظياً للمجتمع، بحيث يمكن أن يكون سبباً في ضعف الوحدة القومية. وهكذا، بعيداً عن تحفيز الاندماج الاجتماعي، يمكن في نهاية المطاف أن يتولد عن التعددية الثقافية تفكك المجتمع.

للتعددية الثقافية، في الحقيقة، صيغ مختلفة، بعضها أكثر محافظة من بعض وبعضها أكثر تقدمية من بعض، كما أنّ بعضها أكثر تسلطاً من بعض، هدفه، قبل أي هدف آخر، تنظيم التعايش السلمي بين الجماعات أي تأمين السلم الاجتماعية، وبعضها الآخر أكثر ديموقراطية يسعى إلى الارتقاء بالمشاركة الاجتماعية والسياسية لكل الأقليات.

لا ينتج من التعددية الثقافية، بالضرورة، الجماعاتية التي تعني انغلاق كل جماعة على ذاتها. إن حق أي فرد في أن يُعترف له بانتمائه وبتماهيه مع مجموعة إثنية أو دينية أو ثقافية يمكن أن يبدو حقاً أساسياً. ويبدو من الصعب، في ظل ديموقراطية، أن نؤكد أن المساواة مراعاة ما لم يتوفر لأعضاء مجموعات الأقلية الإمكانات نفسها التي لأعضاء مجموعات الأغلبية في تعلّم لغتهم وتاريخهم.

لا يتعارض تصور ما للتعددية الثقافية، على ما يؤكد شارلز تايلور، مع الفردانية. وليست المطالبات بالتعددية الثقافية، بالضرورة، تعبيراً عن انكفاء جماعاتي بل يمكنها، على العكس من ذلك وفي عدد كبير من الحالات، أن تُظهر الاتجاه المتصاعد للمجتمع نحو الفردانية والحاجةَ المتزايدة لدى كل فرد الى أن يُعترف به، حسب وضع يزعم أنه وضعه، من خلال هوية يتصورها، في الغالب، على صور متعددة[14].

(14) = Charles Taylor, *Multiculturalisme: Différence et démocratie* =

يمكن أن تتمثل التعددية الثقافية، إذاً، في أخذ الاختلافات الإثنية والدينية والثقافية بعين الاعتبار لتنظيم تعايشها في ظل تبادِل واحترام المراجع والقواعد التي يشترك فيها الجميع وتتعالى عن الانتماءات الخاصة. تسعى التعددية الثقافية، مفهومة على هذا النحو، إلى التوفيق بين القيم الكونية واعتبار الخصوصيات[15]. إنها لا تتعارض مع الكونية التي تؤكد وحدة الإنسانية وكونية حقوق الإنسان بل، فقط، مع «الكونية المجردة» التي لا تريد أن ترى في الإنسانية إلا أفراداً متماثلين، صارفةً نظرها عن خصوصياتهم التي تمثل، مع ذلك، طريقتهم الواقعية في أن يكونوا في العالم.

إن الكونية التي ينتسب إليها تصور التعددية الثقافية المنفتح هذا هي كونية محسوسة لا تهمل هذا التنوع الباهر المتجدد أبداً في تعبيرات الشرط الإنساني، من دون أن يحتجب عنها أن الانتماء الذي يحل محل الانتماءات الأخرى جميعها هو الانتماء إلى الإنسانية الذي يستتبع لكل فرد واجبات وحقوقاً متماثلة. إن مسألة التعددية الثقافية برمتها تكمن في عسر التوفيق بين حقوق الإنسان وحق الأفراد كافة في الانتماء إلى جماعات ثقافية مخصوصة.

وفضلاً عن ذلك فإن العمد إلى استخدام مفهوم «ثقافة الأصل»، بخصوص المهاجرين على العموم، لا يؤدي إلى الحطّ من شأن التغيّر الثقافي الذي تحدثه الهجرة لدى تاركي أوطانهم فحسب، بل أيضاً إلى حجب التغيّر الثقافي الذي يشهده المجتمع الأصلي. كل ثقافة تطوريةٌ،

Multiculturalism and the Politics of Recognition, trad. de l'américain par Denis- = Armand Canal; avec des comment. de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf ([Paris]: Aubier, 1994).

(15) Will Kymlicka, *La Citoyenneté multiculturelle: Une Théorie libérale du droit des minorités= Multinational Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*, textes à l'appui. Politique et sociétés, trad. de l'anglais par Patrick Savidan (Paris: Ed. la découverte, 2001).

ولا سيما إذا كانت ثقافة مجتمع يواجه هجرة كثيفة، قد تكون أكثر تطورية من غيرها. إن الظروف الاجتماعية الاقتصادية التي تدفع بعدد كبير من الأفراد إلى الهجرة هي ذاتها تحمل تبدلات ثقافية في المجتمع الذي تنطلق منه الهجرة. وبلدان الهجرة، في الأغلب، هي بلدان «في انتقال»، في حالة بناء أو إعادة بناء. ولهذا السبب، تحديداً، يشعر المهاجرون، غالباً، بـ «تباعد» ثقافي تنبع منه الخلافات عندما يعودون إلى بلدانهم (في معناها القومي كما في معناها المحلي)، سواء أكانت عودتهم تلك مؤقتة (ما تستغرقه عطلة) أم نهائية. إن التباعد مزدوج: تغيَّر البلد، وهم أنفسهم تغيّروا. لم يعد المهاجرون يتعرّفون على بلدهم، وهم أنفسهم ينظر إليهم مواطنوهم على أنهم مختلفون. ذلك هو سبب صعوبة العودة التي تشابه، دائماً، هجرة جديدة. فإذا ما أردنا الاحتفاظ، بأي ثمن، بعبارة «ثقافة الأصل» فلا يمكننا استخدامها، في معناها الصارم، إلا لتعيين ثقافةِ مجموعةِ الانتماء في لحظة انطلاق الهجرة.

هناك مأزق آخر يؤول إليه استخدام مفهوم «ثقافة الأصل»، وهو إنكار التنوع الاجتماعي الذي يكون عليه المهاجرون المتحدرون من المجتمع الواحد، باعتبار أن عدم احتلالهم الموقع الاجتماعي نفسه يجعلهم لا يرتبطون بـ «ثقافة الأصل» بالعلاقة نفسها. حتى قبل هجرتهم شهد المهاجرون مسارات اجتماعية وثقافية مختلفة: هجرة بعضهم تكون من النوع «الجماعاتي» أي المراقَبة، إلى هذا الحد أو ذاك، من قبل الجماعة الفلاحية القروية، اجتماعياً وثقافياً. ويختار البعض الآخر هجرة أكثر فردانية ويفضلون، غالباً، قبل رحيلهم بمدة، نوعاً من «التنشئة الاستباقية» تنتهي بهم إلى تبنّي عدد من أنماط السلوك المميزة للمجتمعات التي يكون فيها التمدّن والفردانية أكثر تطوراً. أما الهجرة العائلية فهي حالة أخرى. وعلى غرار ما أبرزه عبد الملك صياد، في ما يخص الهجرة الجزائرية، فإن للهجرة أنماطاً مختلفة، وفقاً لتباين الوضعيات الاجتماعية

والتاريخية[16]. وتتساوق مختلف أنماط الهجرات هذه مع أنماط مختلفة من العلاقة بثقافة الأصل وبثقافة بلد الاستقبال أيضاً.

إنّ ثقافة الأصل لا تمكّن من تفسير الاختلافات في أنماط اندماج المهاجرين أصيلي البلد الواحد وتثاقفهم في مجتمع الاستقبال بقدر ما تمكّن منه البنى الاجتماعية والعائلية التي لمجموعة الأصل التي ينتمي إليها المهاجرون. وعلى هذا النحو يختلف، مثلاً، مسار اندماج المهاجرين اختلافاً بيّناً، تبعاً لحلولهم آتين من جماعات فلاحية تقليدية أو من مجموعات اجتماعية حضرية، كما توصلت إلى التحقق منه ماريا بياتريز روشا تريندداد (Maria Beatriz Rocha Trindade) في حالة البرتغاليين في فرنسا. ففي البرتغال لا يشترك كل البرتغاليين في نسق واحد من القيم ولا في أنماط واحدة من التصرف. ويسعى المنتمون منهم إلى جماعات فلاحية مُنبنية بقوّة في الشمال أو في الوسط، إثر حلولهم في فرنسا، إلى الابتعاد أقل ما يمكن، عن نمط الحياة القروي وإلى الحفاظ على صلة قوية بالقرية الأصلية، في حين أنّ أولئك الآتين من إقليم الجنوب «آلغارف» (Algarve) والمتصلين منذ أمد طويل بالعالم الحضري، عاملين و/أو مقيمين في المدينة، وبالحضور السياحي الأجنبي ذي الأهمية الكبرى في تلك المنطقة، يكونون قد اتخذوا، بعدُ، مواقف وانتهجوا طرق عيش لا تبتعد كثيراً عن تلك التي لاقوها في فرنسا. في هذه الحالة تندرج الهجرة في امتداد تطورٍ اجتماعي وثقافي مأخوذ بالكثير منه، بعدُ، في البرتغال[17].

هكذا نرى أن «ثقافة الأصل» لا تفسر شيئاً بذاتها، في حالة

---

(16) Abdelmalek Sayad, «Les Trois âges de l'émigration algérienne en France,» *Actes de la recherche en sciences socials*, no. 15 (juin 1977), pp. 59-81.

(17) Maria Beatriz Rocha Trindade, «Structure sociale et familiale d'origine dans l'émigration au Portugal,» *Ethnologie française*, vol. 7, no. 3 (1977), pp. 277-286.

المهاجرين، فلا اعتبار، من وجهة نظر تحليلية، إلا للعلاقة التي يقيمها المهاجرون مع هذه الثقافة. على أن هذه العلاقة تختلف تبعاً للمجموعات المهاجرة. ومع ذلك فإن هذه العلاقة تتغيّر، تبعاً لمجموعات المهاجرين وتبعاً للوضعيات ما بين الإثنية التي يشهدها هؤلاء في مجرى تاريخهم. إنها محدَّدة، بعمق، بطبيعة العلاقات القائمة أو التي كانت قائمة، في استقلالها حتى عن كل هجرة، بين ثقافة بلد الأصل وثقافة بلد الاستقبال، خاصة إذا تعلق الأمر أو كان متعلقاً، طوال زمن طويل، بعلاقات استعمارية. وقد كان لبعض المجتمعات الأهلية، خلال المواجهة الثقافية الواقعة ضمن وضعية استعمارية، مؤهلات أكثر مما كان لأخرى لمقاومة الهيمنة الثقافية للقوة المحتلة. تلك هي حالة المجتمعات المسلمة ذات البنى السياسية الدّولوية. ولقد أوضح جاك بارو (Jacques Barou) أن أفارقة الساحل المسلمين في فرنسا، خلال الستينات، السونينكي منهم خاصة، توصلوا، بفضل فخارهم الإثني وثقتهم بنسقهم الاجتماعي والثقافي، إلى إعادة تركيب نمط تنظيم اجتماعي سلوكي شديد الشّبه بنمط مجتمعهم الساحلي. وعلى العكس من ذلك فإن أفارقة الساحل الغربي المتحدرين من مجتمعات انقسامية أكثر هشاشة والتي شهدت اختراقاً ثقافياً فرنسياً أكثر عمقاً كان يشغلهم، خاصة لدى حلولهم في فرنسا، الالتحاقُ ببلد «الحضارة الكونية» وإظهارُ تثاقفهم المتقدم، رافضين أية مرجعية صريحة إلى نماذج ثقافتهم الأصلية[18].

---

(18) Jacques Barou, «Rôle des cultures d'origine et adaptation des travailleurs africains en Europe,» dans: *Les Travailleurs étrangers en Europe occidentale: Actes du colloque organisé par la commission nationale pour les études et les recherches interethniques, Paris-Sorbonne, du 5 au 7 juin 1974*, publications de l'institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles; 6, sous la direction de Philippe J. Bernard (Paris; La Haye: Mouton, 1976), pp. 229-240.

غير أنه يجب، في حالة مهاجري الساحل، ألا يحتجب أنه إذا لم ينقطع تواصلهم مع ثقافتهم الأصلية فذلك لأن الأمر يتعلق، أيضاً، بهجرة «جماعاتية» يرحل ضمنها المهاجروَن برضا الجماعة الفلاحية ولوقت معلوم، قبل أن ينوبهم آخرون. المهاجرون هم، خاصة، عازبون، شباب يُرسَلون إلى فرنسا «في خدمةٍ موصى بها»، نوعاً ما، حتى يؤمّنوا، عبر تحويلٍ جزء كبير من أجورهم، موارد إضافية للجماعة القروية. وعندما أُغلقت، بداية من 1974، حدود فرنسا في وجه الهجرة وانتهى تعاقب الرحيل والوصول عجز من بقي، حينها، منهم على التراب الفرنسي عن المحافظة طويلاً على التواصل الوثيق مع ثقافة الأصل، إذ حتى يتمكنوا من مواصلة مساعدة القرية باتوا مكرهين على الاستقرار الدائم في فرنسا، من دون إمكانية بديل يعوضهم. كان هذا بداية التجميع العائلي في بلد الاستقبال، بكل ما يمكن أن ينجر عنه من آثارٍ في تطور النماذج الثقافية، وخاصة بفعل تنشئة الأطفال وتعليمهم في المدرسة الفرنسية.

إذا كان التمحيص يكشف عن أن مفهوم «ثقافة الأصل» عسير الاستخدام، وفي نهاية المطاف ضعيف الإجرائية في ما يخص المهاجرين ذاتهم، فالأحرى بالعمد إلى استعماله أن يكون غير مناسب بالمرة في حالة أبنائهم المولودين في بلدان المهجر والملقبين غالباً (على غير صواب، إذ هم ذاتهم ليسوا مهاجرين) بـ «الأجيال الثانية» من المهاجرين. إن الأصل المحال عليه ليس أصلهم، إذ هم لم يولدوا ولم ينشأوا في بلدان والديهم.

لا تُنقل الثقافة كما تنقل الجينات. ويعني هذا أن الثقافة ليست «معطى» بل هي «مُبنى». وينعقد اليوم اتفاق واسع حول ذلك ولا شك، ظاهرياً على الأقل. ذكر أنّه ما دام الاعتراف بأن الثقافة مُبنى يعني مجرّد تأكيد طابعها المكتسب وغير الفطري فإن التفكير لا يتقدم

تقدماً ملحوظاً. وإذا كان واضحاً أن نقل ثقافة ليس من مجال «الوراثة» فإن من الهام أن نفهم أنها ليست من مجال «الميراث» أيضاً. إذ لا يجوز الخلط بين الثقافة وتراث يُخلَّف، على ما هو عليه، جيلاً بعد جيل لأن الثقافة بناء شبه دائم، في علاقتها بالإطار الاجتماعي المحيط وما يطرأ عليه من تعديلات. ولذلك، فإن تركيز الجدال المتعلق بثقافة المهاجرين على مسألة «الأصول» أو «الجذور» يعني حصراً له في إشكاليةٍ، إن لم تكن إشكالية الفطري فهي، في الأدنى، إشكالية «الموروث»، ويعني، إذاً، الامتناع عن التفكير في الثقافة بوصفها بناء يتطوّر دائماً.

وفضلاً عن ذلك، وبغاية تحليل التحولات التي تشهدها ثقافة المهاجرين، يجب أن تؤخذ بعين الاعتبار خاصيات الإطار القومي الذي تتم ضمنه المبادلات الثقافية. إن الإطار القومي يوجّه المبادلات الثقافية، وبالنتيجة يوجّه التغيرات الثقافية. وبتخصيص أكبر، يكون لنماذج الاندماج القومي الخاصة بكل دولة أكبر الأثر في مصير المهاجرين الاجتماعي والثقافي. وإذا اكتفينا بمثال واحد فإن المهاجرين الإيطاليين كانت لهم مسارات شديدة الاختلاف في فرنسا وفي الولايات المتحدة الأمريكية، كما أبرز ذلك دومينيك شنابر (Dominique Schnapper). في الولايات المتحدة حيث يوجد نموذج تعددية ثقافية يقبل نوعاً من «الفدرالية الثقافية» يبني المهاجرون الإيطاليون ثقافة إيطالية ـ أمريكية حية جداً وملحوظة جداً، داخل فضاءات حضرية خاصة هي الأحياء المنعوتة بأنها «ايطاليا الصغرى». وبالمقابل، في فرنسا حيث النموذج هو نموذج «المركزية الثقافية» الذي يهدف إلى استيعاب الأجانب الذين يستقرون لزمن طويل في البلد، يتبنى المهاجرون الإيطاليون، في الحيّز العام، أنماط سلوك الفرنسيين الذين هم من صنفهم الاجتماعي ويتوجب عليهم أن يركّزوا جهودهم

على الحيز البيتي الخاص لحفظ بعض التقاليد الإيطالية، من دون أن يقدروا، حتى في هذا المستوى الأخير، على تفادي تغيّرٍ محتوم[19].

لا يعني الطعن في الاستخدام المعمم لمفهوم «ثقافة الأصل» التغاضي عن مرجعيّة الأصل التي تتواتر لدى عدد هام من المهاجرين ولا إنكار الدلالة التي يمكن أن تكون لهذه المرجعية عندهم. إن استحضار الأصول والقرية والبلد هو، أساساً، إعلان عن هوية نعرّف أنفسنا بها. ويمثل تعريف أبناء المهاجرين وأحفادهم أنفسهم، بالرجوع إلى أصل والديهم أو أجدادهم، انخراطاً في تاريخ عائلي والاشتراك في ذاكرة جماعية. إن هذا ضروري، ولا شك، لكل فرد على المستوى النفسي، وكذلك لكل مجموعة اجتماعية تحتاج إلى أن تعرف من أين تحدّرت. هناك، فعلاً، قرية أو بلد رحيل يوجدان في بدء تاريخ هجرة المجموعة يمكن أن يُستخدما دعامةً لمشروع عودة، ذلك المشروع الذي ينزع، على الرغم من ذلك، إلى أن يصير أكثر فأكثر أسطوريةً كلما امتد زمن التغرّب عن الوطن. على أنه ليس بالإمكان الخلط بين استحضار الأصول الحقيقية، فعلاً، والتأكيد الواهم لـ «ثقافة الأصل» التي يُتخيَّل أنه تمت المحافظة عليها في حالة لا تكاد تتغيّر، مهما كان الوسط المحيط ومهما كانت التجارب المُخاضة في وضعية هجرة.

نُعاين، بكل تأكيد، لدى بعض المهاجرين تعلقاً شديداً بالتقاليد الأصلية. وإذا ما اعتمدنا مثالاً سبق ذكره، ذاك الذي يخص الفلاحين البرتغاليين المهاجرين إلى المنطقة الباريسية، فإننا نلاحظ أنهم يجهدون،

---

(19) Dominique Schnapper, «Centralisme et fédéralisme culturels: Les Emigrés italiens en France et aux Etats-Unis,» *Annales ESC* (*annales: économies sociétés civilisations*), no. 5 (septembre-octobre 1974), pp. 1141-1159.

بأخلص وفاء ممكن، لحفظ عاداتهم الغذائية: الأكل كما في البلد وما يُؤكل هو منتوجات البلد، تأكيداً منهم بأن كل شيء يستمر كما كان في السابق، على رغم التغرب عن الوطن. إنهم يجلبون، إذاً، جزءاً مهماً من غذائهم اليومي من قريتهم في البرتغال التي تربطهم بها السيارة، أسبوعياً، ذهابا وإياباً. إنهم يجلبون من قريتهم حتى البطاطس، كما لو كانت مفقودة في فرنسا، ولكنها ليس لها المذاق نفسه، كما أنها، خاصة، من أرض أخرى[20]. نجد هنا رمزاً قوياً معروفاً للتعلق بالأرض المغذية، الأصلية، تعلّقاً يميز المجتمعات الفلاحية.

على أن مثل هذه الممارسات لا تكفي لتأمين الاستمرارية الثقافية. إنّ الممارسات التقليدية تنفصل، تدريجياً، أكثر فأكثر، عن سياقاتها وتفقد خاصيّتها الوظيفية التي كانت لها في الكل الثقافي الأصلي. يمكن ألا تصير، في بعض الحالات، إلا تعبيراً عن «تقليدية يأس» لدى أفراد يعون أن عليهم أن يتركوا جوهر نسقهم الثقافي. على أن هذه الممارسات ليست مجردة من الدلالة. إنها تُظهر الإرادة في الحفاظ على صلة بمن ظلوا في القرية، في البلد. هي تقصد أن تقيم الدليل على الوفاء للأهل هناك: نأكل كما يأكلون ونتناول المواد نفسها التي يتناولونها والبطاطس نفسها المزروعة في الأرض القروية نفسها. إنه نوع من التواصل معهم، من إلغاء المسافة نفسها التي تفصلهم عنهم. هو، إذاً، حفاظ على الصلة الجماعاتية تجاه كل شيء، على الرغم من كل شيء. إلغاء المسافة هو بالضبط ما يحققه ذهاب المهاجرين البرتغاليين وإيابهم بالسيارة أسبوعياً، كما أشرنا سابقاً، وهو ذهاب

(20) Rocha Trindade, «Structure sociale et familiale d'origine dans l'émigration au Portugal.»

وإياب مثَلهما مثل بكرة اللحمة في النول، تصل وتربط، عبر حركة مناوبة تبدو وكأنها لانهائية، بين خيوط النسيج الاجتماعي، متفاديةً بذلك التمزق. إن الرهان، هنا، هو الحفاظ على الصلة الجماعاتية التي تتحقق، في جوهرها، أكثر مما هو إعادة إنتاج «ثقافة الأصل» التي لا يمكن إلا أن تكون وهمية، في جزئها الأكبر.

لكن المهاجرين ليس لهم كلهم التعلق بالتقاليد ذاته، وليس للباحث أن يفضّل من بين ما يهتم به من ممارسات المهاجرين الثقافية تلك التي تعتبر تقليدية، فقبل أي تحليل يجب التساؤل عما هو «تقليد ثقافي». وما من تقاليد ثقافية قائمة بذاتها، فهي لا توجد إلا بالنسبة إلى نظام اجتماعي معين يقوم على علاقات اجتماعية يبنيها وتكون

الشتات وثقافات الشتات

(Diasporas et cultures de diasporas)

لم يُستخدم مفهوم «الشتات»، في العلوم الاجتماعية، استخداماً متواتراً، إلا بداية من الثمانينات[(21)]. ويتصل استخدامه بالإشكاليات الجديدة المتصلة بالهجرات الدولية. لقد أخذ الباحثون، مذاك، بعين الاعتبار، توسع الفضاء المهجري وضعف إمكانات الرقابة لدى الدول ـ الأمم، من ناحية، ومن ناحية أخرى قدرات الفعل والتنظيم لدى المهاجرين أنفسهم في شبكات عابرة للقوميات أحياناً. وعلى الرغم من التباينات الأصلية بصدد استخدام المصطلح، فإن عدداً معيناً من المؤشرات الشديدة الترابط ومعرفة لما هو الشتات أصبحت معتمدة لدى غالبية الكتّاب. إن مؤشر الفضاء هو أول ما يؤخذ في الاعتبار. فحتى يُقرَّ بوضع الشتات يتوجب أن يكون تفرق شعبٍ أو قسم من

(21) Stéphane Dufoix, *Les Diasporas*, Que sais-je?; 3683 (Paris: Presses universitaires de France, 2003).

شعب موزعاً على أراضي عدد كبير من البلدان تكون هي ذاتها بعيدة إلى هذا الحد أو ذاك بعضها عن بعض .

كما أن فضاء الشتات فضاء متقطع، وهو ما لا ينفي، بل على العكس يؤيد، وجود تجمعات في الفضاء، على المستوى المحلي .

إن مؤشر العدد، وإن لم يكن محدداً، لا يهمَل كلياً. فكل شتات يفترض هجرةً جماعية هامة عددياً، ولا تتطابق مع مجرد تراكم هجرات فردية متتابعة .

كما أن مؤشر المدة مؤشر آخر، وهو محدِّد، إذ لا تكوّن لشتاتٍ إلا بعد صيرورة طويلة. ويحتاج الشتات، حتى يتشكل، إلى أجيال عدة، وهو غير قابل للتحديد إلا مابعدياً. هذه المدة مولِّدة لتمايز اجتماعي داخل كل جماعة مكوّنة للشتات. وهذا المؤشر يسمح بتمييز الشتات من مجرد هجرات اليد العاملة المتميزة بلاتجانس اجتماعي ضعيف نسبياً .

يشير «الشتات»، إذاً، إلى حالة تفرّق دائمة، إلى هذا الحد أو ذاك، تتوازى مع نوع من التجذّر في مجتمعات الاستقبال. وعلى مستوى التنظيم، يفترض الشتات، أيضاً، الحفاظ على صلات تضامن أو إعادة تكوينها على المستوى المحلي أو الجهوي، عادة عبر وضع بنى جمعياتية أو دينية أو ثقافية، وعلى المستوى ما فوق القومي، عبر إقامة شبكات تبادل بين مختلف أقطاب الفضاء الشتاتي. إن التعددية القطبية والبينية القطبية خاصيتان لا فكاك بينهما في كل شتات .

إن ما يبني صلات التضامن الداخلية والخارجية الخاصة بمختلف المجموعات المكوّنة للشتات هو وعي هوياتي مشترك ذو طبيعة إثنية يتصل بتمثلٍ للجماعة المبعثرة على أنها تكوّن كياناً يشترك في التاريخ نفسه والثقافة نفسها. لا يمكن أن يوجد شتات، إذاً، من دون ذاكرة جماعية مجيّشة، بلا انقطاع .

يتجلى، عبر هذا التماهي، رفض للاستيعاب، وهو ما لا يمنع إدراك درجة معينة من التثاقف واندماجاً حقيقياً في مجتمع الاستقرار. هذا الرفض، في حالة الشتات، هو شكلُ عقلنةٍ لاستحالة الاستيعاب، موضوعياً، بفعل التهميش المسلط، أقل مما هو إظهار لمطالبة هوياتية مخصوصة تترجم عنها ممارسات ثقافية متمايزة. ومع

ذلك، بحسب الكتّاب، يُنظر إلى «ثقافة الشتات» نظرة متخالفة: فهي تتميز، بالنسبة إلى البعض، بوفاء شديد لثقافة البلد الأصل، وإذاً بالمحافظة والتقليدية، وفيها تكون الاستمرارية مهيمنة. وهي،	على العكس من ذلك، بالنسبة إلى الآخرين، متفردة بعمق وتوليفية ومجدِّدة، وعليها يغلب التقطع. وفي الحقيقة، بحسب الحالات، يمكن أن يوجد الشكلان، وأحياناً يوجد مركب من الاثنين.

تعبيراً عنه. وبما أنه ليس لكل الأفراد الموقع نفسه ضمن العلاقات الاجتماعية فإنه لا يمكن أن يكون لهم كلهم المصلحة نفسها في الحفاظ على التقاليد. يمكن أن تكون الهجرة، فضلاً عن ذلك، في بعض الحالات، وسيلةً للإفلات من نظام اجتماعي يعتبر قامعاً ومن تقاليد يُحسّ أنها خانقة. إن الخطاب حول «احترام التقاليد» هو، دوماً، خطاب شرعنة لنظام اجتماعي معين.

ما من معنى لتقليد إلا ضمن سياق اجتماعي مخصوص. فإذا ما تغير السياق وحوفظ، على الرغم من ذلك، على ذلك التقليد فلا يمكن تفادي ضرورة إعادة تأويله، وفقاً للسياق الجديد. هكذا يكون كل تقليد محل معالجة مستمرة بل يمكن أن يكون قد انقرض وأعيد ابتداعه، ولكن أيتعلق الأمر، عندئذٍ، بالتقليد ذاته؟ خادعة هي الظواهر. بما أن الوضعية لم تعد هي ذاتها فإن الوظيفة لم تعد هي ذاتها، أيضاً. في بعض الحالات يُبتدع التقليد المزعوم ابتداعاً، استجابةً لحاجات قضية محددة. إن ارتداء الحجاب (النقاب الإسلاموي) الذي ظهر في فرنسا خلال الثمانينات، في بعض أوساط الهجرة، والذي يقدَّم على أنه عودة إلى تقليد إسلامي قديم هو المثال النموذج لابتداع تقليد. بدءاً، في مستوى المظهر الخارجي، ليس الحجاب مطابقاً للخِمار أو للوشاح التقليدي لنساء المغرب (العربي) أو تركيا ولكن، في مستوى الوظيفة والدلالة، يكون الاختلاف كبيراً بين نوعي

الحجاب: لأحدهما دلالة دنيوية، بدرجة أولى، وهو يمكّن النساء في عالم مسلم مطبوع عادةً بتقسيم جنسي صارم للفضاء، من الجولان تحت جناح الستر في الفضاء العمومي الذكوري، أساساً. أما الثاني، الحجاب، فله دلالة دينية صريحة ويريد أن يكون إثباتاً واضحاً لهوية مسلمة تُفهم من منظور أصولي.

إن ثقافات المهاجرين، في نهاية المطاف، هي ثقافات «مزيج» أُنتجت عبر اختلاط ثقافي له، بالنسبة إلى الملاحظ، مزية التحقق أمام ناظريْه عملياً. وإن في هذا ما يشير إلى الفائدة التي تمثلها هذه الثقافات بالنسبة الى البحث. إن دراسة المهاجرين يُفضي الى أن ندرك، «مباشرة» وعملياً، كيف تُصنع ثقافة وكيف يتمّ، انطلاقاً من التبادل، المزجُ الذي يُفضي إلى تشكل ثقافي جديد، جامعاً القديم إلى الحديث في نسق عميق التفرد. وبما أن المزج الثقافي يكاد يكون قابلاً للإدراك، بصورة مباشرة، فإن الباحث الذي يسعى إلى فهم كيفية تشكل ثقافة وكيفية إعادة تشكيلها يجد في ظواهر الهجرة مجالاً متميزاً للبحث.

خاتمة في شكل مفارقة:
في الاستخدام الحسن للنسبية الثقافية وللمركزية الإثنية

كيف نكتب الثقافة، الثقافات؟[1]. كيف ننقل إلى اللغة ثقافة أخرى وتجربة أخرى في الوجود الإنساني؟ أيمكن التعبير عن ثقافة كتابةً من دون خيانتها؟ هذه الأسئلة هي، اليوم، في مركز تفكير عدد كبير من علماء الأنثروبولوجيا الذين يُدينون توهّم العلوم الاجتماعية الوضعي. ومن دون أن يبلغ بهم الأمر حدّ مشاطرة النسبية القصوى عند بعض النقّاد ما بعد الحداثيين الذين يعتبرون أن كل شيء خطاب والذين لا يريدون أن يروا في كل نص إثنوغرافي سوى بناء أدبي ذاتي خالص يرى البعض، وخاصة كليفورد غيرتز، أن دراسة الثقافة تأويلية وتعبيرية بالضرورة. يعني ذلك أن عالم الأنثروبولوجيا هو تماماً عالم وكاتب. وهو في آثاره، أراد ذلك أم لم يرد، أدرك ذلك أم لم يدرك، يدلي حتماً بشيء من ذاته، بشيء من سيرته الذاتية[2].

---

(1) *Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar*, Edited by James Clifford and George E. Marcus (Berkeley: University of California Press, 1986).

(2) Clifford Geertz, *Works and Lives: The Anthropologist as Author* =

نحن الآن إزاء مفارقة: ففي حين يعاد فحص مفهوم الثقافة بطريقة نقدية في العلوم الاجتماعية إلى الحد الذي حدا ببعض الباحثين إلى أن يروا أنه يطرح أسئلة أكثر مما يوفر أجوبة وأن يقترحوا، بناء على ذلك، التخلّي عنه والعودة إلى المعنى الضيق للكلمة، أي ذلك الذي يخص الإنتاجات الفكرية الفنية حصراً، يشهد المفهوم انتشاراً لافتاً للنظر في الأوساط الاجتماعية والمهنية الأكثر تنوعاً. وباعتبار أن انتشاره هذا لم يكن من دون خطأ في التعريف العلمي للكلمة فإن من كانوا محترزين حيال استعماله يقدّرون أن مزالق اللّبس (في كل معاني الكلمة) المتصلة باستخدامه الذي بات عامياً تعزّز عزمهم على الكفّ عن الالتجاء إلى هذا المفهوم.

يبدي آخرون، أيضاً، تردداً في استعمال مفهوم «ثقافة» لأنه يجري، أكثر فأكثر، في نوع من الاستخدام العامي ولكن، أيضاً وخاصة في الاستخدام، الأيديولوجي مجرى التورية عن كلمة «عِرق». ولقد بلغ الأمر بالبعض حدَّ إقامة الدليل على أن ترادف المصطلحيْن (المشكوك فيه) كان، بعدُ، مُتضمَّناً في فكرة الثقافة التي طورها المفكرون الرومنطيقيون الألمان في القرن التاسع عشر والتي أثّرت في بناء المفهوم الأنثروبولوجي. وبهذا يكون مفهوم «الثقافة»، إذاً، موصوماً بطريقة غير قابلة للمحو تقريباً بوصمة خطيئة الفكر الأصلية. على أن التفكير على هذا النحو هو إنكار للعمل النقدي المفاهيمي في صلب الأنثروبولوجيا ذاتها، وهو عمل مكّن من إغناء مستمر للمفهوم

(Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988), et James Clifford, *Malaise dans* = *la culture: L'Ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle* = *The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art*, collection espaces de l'art; ISSN 1168-4429, trad. de l'américain par Marie-Anne Sichère (Paris: Ecole nationale supérieure des beaux-arts, 1996).

ومن رفع الالتباسات الرئيسية التي كان يتضمنها في البدء.

يمكن أن نعترض، أيضاً، على هذه المواقف القصوى، نوعاً ما، بأنه إذا كان على المعجم العلمي أن يتخلى عن كل المفاهيم التي اصبحت مبتذلة وسقطت في الاستخدام العامي (بما يؤدي إليه ذلك، عامةً، من التواءات في المعنى) فإن عليه التجدد بلا انقطاع، معطلاً بذلك بل نافياً أي شكل من تراكم المعرفة.

يحتفظ مفهوم «الثقافة»، اليوم، بكل جدواه للعلوم الاجتماعية. إن هدم فكرة الثقافة المتضمَّنة في استخدامات المفهوم الأولى المطبوعة بنوع من الجوهرانية وبـ «أسطورة الأصل» لكل ثقافة وبافتراض نقاوتها كانت مرحلة ضرورية ومكّنت من تقدم إيبستيمولوجي. لقد أمكن، هكذا، إبراز البعد العلائقي في كل الثقافات باعتباره بعداً مفروغاً منه.

غير أن أخذ الوضعية العلائقية التي تُبنى فيها كلُّ ثقافة بعين الاعتبار يجب أن لا تؤدي إلى إهمال الاهتمام بمحتوى هذه الثقافة وبما تعنيه في ذاتها. يجب أن لا ينتهي الإقرار بأن كلّ ثقافة هي، إلى حد ما، رهانٌ للصراعات الاجتماعية إلى اقتصار الباحث على دراسة الصراعات الاجتماعية دون غيرها، ذلك أنه حتى وإن استُعمِلت عناصر ثقافة ما على أنها دوال على التمايز الاجتماعي أو على الاختلاف الإثني فهي، مع ذلك، مرتبط بعضها ربطاً تقوم به البنية الرمزية نفسها التي تتطلب التحليل. إنّه لا وجود لثقافة غير ذات معنى بالنسبة إلى من يعرّفون أنفسهم بها. ولذلك يجب تفحّص الدوال وتفحّص المدلولات بأقصى الانتباه.

يؤدي القبول بهذا الاقتراح إلى إعادة النظر في مسألة النسبية الثقافية. لا يتعلق الأمر بالتراجع عن النقد المحقّ أغلبه، الموجه إلى النسبية الثقافية، مفهومةً على أنها مبدأ مطلق، ولكن، وبشرط تنسيبها

هي ذاتها، تظل النسبية الثقافية أداةً لا غنى عنها للعلوم الاجتماعية.

توجد، في الحقيقة، ثلاثة تصورات مختلفة للنسبية الثقافية يُحتمل أن يكون خلط بينها، وهو ما يخلق نوعاً من الالتباس. النسبية الثقافية تشير، أولاً، إلى نظرية ترى أن مختلف الثقافات تشكل كيانات منفصلة ذات حدود قابلة للتحديد بيسر، وإذاً فهي كيانات يتميّز بعضها عن البعض الآخر بوضوح ولا تحتمل المقارنة ولا المقايسة في ما بينها. وقد سبق وأن تبينّ، أعلاه، أن تصور النسبية الثقافية هذا لا يصمد أمام الفحص.

بعد هذا، تُفهم النسبية الثقافية، غالباً، على أنها مبدأ إيتيقي يدعو إلى الحياد إزاء الثقافات المختلفة. يتعلق الأمر، في هذه الحالة، بتأكيد القيمة الذاتية لكل ثقافة. ولكن انزياحاً غير محسوس نحو حكم القيمة يجري، انطلاقاً من الحيادية الإيتيقية، إذ تكون «كل الثقافات متساوية».

يمكن للنسبية الإيتيقية أن تتناسب، في بعض الأحيان، مع الموقف المطالب الذي يقفه المدافعون عن ثقافات الأقلية الذين، وهم يرفضون التراتبيات الفعلية، يدافعون عن قيمتها المتساوية تجاه الثقافة المهيمنة. لكن الموقف يبدو، في أكثر الأحيان، موقفاً أنيقاً يتخذه القوي تجاه الضعيف، وهو موقف من له، بعد تأكده من شرعية ثقافته الخاصة، ترفُ نوع من الانفتاح المتفهّم للآخرية.

يمكن لحياديةٍ إيتيقية مزعومة تقدّم نفسها على أنها اعتراف بالاختلاف أن لا تكون، في نهاية المطاف، إلا قناعاً للاحتقار، مثلما فهم ذلك جيزا روهيم (Geza Roheim): «إنك مختلف عني كلياً ولكني أغفر لك ذلك». يمكن أن تكون، أيضاً، ضمانةَ موقفٍ أيديولوجي معترض عن أي تعريف كوني لحقوق الإنسان. ويفضي

تمجيد الاختلاف، في شكله الأكثر إيذاء، حتى إلى تبرير الأنظمة التمييزية، إذ يتحول الحق في الاختلاف، بصورة غير سويّة، إلى فرض الاختلاف.

إن تنسيب النسبية الثقافية يفرض نفسه إذاً. تجب العودة إلى استخدامه الأصلي، وهو الوحيد المقبول، علمياً، والذي كان يجعل من النسبية الثقافية مبدأ منهجياً لا يزال عملياً، من وجهة إجرائية. إن الالتجاء إلى النسبية الثقافية، من هذا المنظور، يفترض أن أي كلٍّ ثقافي ينزع نحو التجانس وإلى نوع من الاستقلالية الرمزية التي تكسبه خاصيته الأصلية المتفرّدة، ويفترض أنه ليس بالإمكان تحليل سمة ثقافية بمعزل عن النسق الثقافي الذي تنتمي إليه والقادر، وحده، على كشف معناه. هذا يعني دراسة أية ثقافة، مهما كانت، من دون مسبقات ومن دون مقارنتها، فضلاً عن «مقايستها»، قبل الأوان، بثقافات أخرى. وهو يعني تفضيل المقاربة التفهمية أي، في نهاية الأمر، افتراض أن الثقافة، حتى في حالة الثقافات المهيمن عليها، تشتغل دائماً بوصفها ثقافة لا تكون أبداً تابعة كلياً ولا تكون مستقلة كلياً[3].

يؤدي، أيضاً، تعميق الفكرة الأنثروبولوجية الخاصة بالثقافة إلى إعادة النظر في مفهوم المركزية الإثنية. لقد حدث انزلاق في المعنى عندما سقطت الكلمة التي ظلت، طويلاً، غير مستخدمة إلا في العلوم الاجتماعية، في الاستعمال العامي. لقد صارت، أكثر فأكثر، عبر الاستعمال المتعسف، مرادفاً للعنصرية. عندها أُدينت المركزية

(3) Claude Grignon et Jean-Claude Passeron, *Le Savant et le populaire: Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature*, hautes études ([Paris]: Gallimard; Le Seuil, 1989).

الإثنية بالشدة نفسها التي أدينت بها العنصرية. هذا والحال أن العنصرية هي أيديولوجيا أكثر مما هي موقف. إنّها أيديولوجيا تنبني على افتراضات مسبقة تزعم العلمية ويمكن تحديدها تاريخياً[4]، وهي أبعد عن أن تكون كونية، على عكس المركزية الإثنية التي نجدها في المجتمعات المسماة «بدائية» التي تَعتبر، في العادة، جيرانها في مرتبة دونيّة في الإنسانية، كما نجدها في المجتمعات الأكثر «حداثة» والتي تعتقد أنها «الأكثر تحضراً». وإذا كانت العنصرية شكلاً من الانحراف الاجتماعي فإن المركزية الإثنية، مفهومةً في المعنى الأصلي للمفهوم، هي ظاهرة اعتيادية من منظور علم الاجتماع، مثلما يفسر ذلك بيار جان سيمون:

> يجب اعتبار المركزية الإثنية اعتباراً يرى فيها ظاهرة اعتيادية تماماً، تكوّن، في الواقع، كلَّ جماعة إثنية، كما تؤمّن وظيفةً إيجابية في حفظ وجودها ذاته، مكونةً ما يشبه آلية دفاع من داخل المجموعة تجاه الخارج. بهذا المعنى، تكون درجةٌ معينة من المركزية الإثنية ضروريةً لبقاء كل جماعة إثنية، إذ يبدو أنها تتعرض إلى التفكك والانتقاء إذا فقدت الشعور الواسعَ الاشتراك بين الأفراد الذين يكونونها بالتميّز والتفوق، على الأقل في ما يخص بعض جوانب لغتها وطرائق عيشها وشعورها وتفكيرها وقيمها ودينها. إن فقدان أية مركزية إثنية يُفضي إلى الاستيعاب، عبر تبني اللغة والثقافة والقيم التي لجماعة أخرى تُعتبر أرقى[5].

من المفروغ منه أن التسليم بالطابع الحتمي بل الضروري للمركزية الإثنية، بوصفها ظاهرة اجتماعية، لا ينزع شيئاً من صلاحية

---

(4) Pierre-Jean Simon, «Ethnisme et racisme ou l'école de 1492,» *Cahiers internationaux de sociologie*, vol. XLVIII (janvier-juin 1970), pp. 119-152.

(5) Pierre-Jean Simon, «Ethnocentrisme,» *Pluriel recherches*, no. 1 (1993), pp. 57-63.

القاعدة المنهجية التي تفرض على الباحث التخلص من أية مركزية إثنية. هذه القاعدة ضرورية، على الأقل في مرحلة أولى من البحث. على أنه إذا ما قبلنا اعتبار أن لا اختلاف جوهرياً بين الناس ولا بين الثقافات، أي اعتبار أن الآخر لا يكون أبداً آخر مطلقاً وأن في الآخر بعض ما يماثل الذات إذ الإنسانية واحدة، وهو ما يضع الثقافة (بالأحرف الكبيرة) في قلب الثقافات، أو على حد العبارة الشائعة الاستعمال «إن الكوني في قلب الخصوصي»، فإنه يمكن، إذاً، أن نتصور مع بورديو أهمية استخدام منهجيّ للمركزية الإثنية في بعض مراحل البحث:

في الواقع، على عالم الإثنولوجيا أن يراهن على الهوية (بافتراض، مثلاً، أن الناس لا يفعلون فعلاً مجاناً وأن لهم نوايا كامنة أو مخفية ومصالح شديدة الاختلاف، ولا شك، وأنهم يغدرون بعضهم ببعض، إلخ...) حتى يعثر على الاختلافات الحقيقية. أنا متيقن من أن شكلاً معيناً من المركزية الإثنية، إذا ما قُصد بهذا الاسم الإحالة على التجربة الذاتية، أو الممارسة الذاتية، يمكن أن يكون شرطَ فهم حقيقي، بشرط أن تكون هذه الإحالة، بكل تأكيد، واعيةً ومراقبة. نحن نحب أن نتماهى مع أنا آخر نتباهى به (...). ومن الأعسر أن نتعرف لدى الآخرين، شديدي الغربة ظاهرياً، عن أنّا لا نريد أن نعرفه. وهكذا، فإن الإثنولوجيا وعلم الاجتماع عندما يكفّان عن أن يكونا إسقاطاتٍ مجاملة، إلى هذا الحد أو ذاك، يفضيان إلى اكتشاف الذات، في ومن خلال موضعةٍ للذات، تلك الموضعة التي تتطلبها معرفة الآخر(6).

---

(6) Pierre Bourdieu, «Entretien avec Alban Bensa: Quand les Canaques prennent la parole,» *Actes de la recherche en sciences sociales*, no. 56 (mars 1985), p. 79.

إن النسبية الثقافية والمركزية الإثنية، باعتبارهما مبدأين منهجيين، ليستا إذاً متناقضتين بل، على العكس من ذلك، متكاملتين. إن استعمالهما المتراكب يسمح للباحث بمقاربةِ جدليةِ المماثل والآخر وجدلية الهوية والاختلاف، أي جدلية الثقافة والثقافات التي هي في أساس الدينامية الاجتماعية.

ثبت المصطلحات

Ethnocide	إبادة الجنس
Génocide	إبادة عرقية
Communication	اتصال
Affirmation	إثبات
Ethnicisation	أثننة
Ethnographie	اثنوغرافيا
Ethnique	إثني
Sociologisme	اجتماعوية
Social	اجتماعي
Animisme	إحيائية
Différence	اختلاف
Différentiel	اختلافي
Autre	آخر
Altérité	آخرية
Administration	إدارة
Anticipation	استباق

Intériorisation	استبطان
Stratégie	استراتيجيا
Aliénation	استلاب
Assimilation	استيعاب
Style	أسلوب
Origine	أصل
Originaire/ Originel	أصلي
Cadre	إطار
Restructuration	إعادة بناء
Réinterprétation	إعادة تأويل
Résocialisation	إعادة التنشئة الإجتماعية
Emprunt	اقتراض
Acquisition	اكتساب
Diffusionisme	انتشارية
Sélection	انتقاء
Appartenance	انتماء
Anthropologie	انثروبولوجيا
Intégration	اندماج
Segmentaire	انقسامي
Lumières (les)	الأنوار
Egocentrique	أنوي
Indigène	أهلي

Primaire	أولي/ ابتدائي
Ethique	إيتيقا
Primitif	بدائي
Survivance (s)	بقية/ بقايا
Structure	بنية
Infrasctructure	بنية تحتية
Superstructure	بنية فوقية
Structuration	بَنْيَنَة
Foyer culturel	بؤرة ثقافية
Syncrétisme	تآلف
Echange	تبادل/ مبادلة
Transformation/ Mutation	تبدل
Acculturation	تثاقف
Inceste	تحريم المحارم
Enquête	تحقيق/ بحث ميداني
Hexis	تخلّق
Combinaison	ترابط
Accumulation	تراكم
Classification	ترتيب
Schéma	ترسمية
Enculturation	ترسيخ ثقافي
Bricolage	ترميق

Management	تسيير
Réification	تشييء
Catégorisation	تصنيف
Conception	تصور
Evolutionnisme	تطورية
Multiculturalisme	تعددية ثقافية
Racialisation	تعريق
Changement	تغيّر
Négociation	تفاوض/ مفاوضة
Traditions	تقاليد
Assignation	تقرير
Métissage	تمازج
Contact	تماس
Identification	تماه/ تحديد
Différenciation	تمايز
Représentation	تمثل
Socialisation	تنشئة اجتماعية
Typologisation	تنميط
Uniformisation	توحيد الشكل
Culture de contestation	ثقافة احتجاج
Sous-culture	ثقافة فرعية
Culture de référence	ثقافة مرجعية

Culture mixte	ثقافة مزيج
Contre-culture	ثقافة مضادة
Culture dominée	ثقافة مهيمَن عليها
Culture dominante	ثقافة مهيمِنة
Culture de l'entreprise	ثقافة المؤسسة
Culture d'élite	ثقافة نخبة
Culturalisme	ثقافَتيّة
Culturalistes	ثقافَتيّون
Communauté	جماعة
Communautarisme	جماعاتيّة
Essence	جوهر
Essentialisme	جوهرانيّة
Besoins	حاجات
Déterminisme	حتمية
Civilisation	حضارة
Spécifique	خصوصي
Spécificité	خصوصية
Etude de cas	دراسة حالة
Mode	دُرجة
Signification	دلالة
Rôle	دور
Diachronique	دياكروني (تتابعي، زمنياً)

Dynamisme	ديناميّة/ حركيّة
Subjectiviste	ذاتاني
Mentalité	ذهنية
Esprit	روح
Ascétisme	زهد
Pouvoir	سلطة
Comportement	سلوك
Trait culturel	سمة ثقافية
Sychronique	سنكروني/ تزامني
Normalité	سوية
Contexte	سياق
Diaspora	شتات
Personnalité	شخصية
Personnalité de base	شخصية أساسيّة/ قاعدية
Personnalité statutaire	شخصية وضعية
Processus	صيرورة
Nécessité	ضرورة
Phénotype	طابع وراثي
Faits	ظواهر
Coutumes	عادات
Race	عرق
Organisisme	عضوية

Relationnel	علائقي
Elément (culturel)	عنصر (ثقافي)
Racisme	عنصرية
Mondialisation	عولمة
Agent	عَون
Altruisme	غيريّة
Acteur social	فاعل اجتماعي
Coupure	قطعية
Valeurs	قيم
Universaux culturels	كليات ثقافية
Holisme	كليانية
Universalisme	كونية
Anormalité	لاسويّة
Inconscient	لاوعي
Langue	لسان
Langage	لغة
Interculturel	ما بين ثقافي
A-priori (les)	ماقبليات
Substantialisme	ماهوية
Structuré	مُبنيَن
Civilisé	متحضر
Transcendental	متعالٍ

Sauvage	متوحش
Acculturé	مثاقَف
Ensemble	مجموع
Groupe	مجموعة
Groupe d'appartenance	مجموعة الانتماء
Groupe de référence	مجموعة مرجعية
Informateur	مُخبر
Particulier	مخصوص
Aire culturel	مدى ثقافي
Ethnocentrisme	مركزية إثنية
Africaniste	مُستفرِق
Constat	معاينة
Normes	معايير
Normatif	معياري
Singulier	مفرد
Conceptualisation	مفهمة
Concept	مفهوم
Catégorie	مقولة
Acquis	مكتسب
Observation	ملاحظة
Gènes	مورّثات
Institution	مؤسسة

Objectivation	موضعة
Objectiviste	موضوعاني
Objectivisme	موضوعانية
Créole	مولد
Monographie	مونوغرافيا
Micro-culture	ميكرو ثقافة
Micro-communauté	ميكرو جماعة
Désocialisation	نزع التنشئة الاجتماعية
Déculturation	نزع الثقافة
Relativisme	نسبية
Système	نسق
Systématique	نسقي
Ordre	نظام
Autorité	نفوذ
Antithèse	نقيض
Type	نمط
Modèle	نموذج
Habitus	هابيتوس
Marginalité	هامشية
Hybride	هجين
Identité	هوية
Identité double	هوية ثنائية

Identité négative	هوية سالبة
Hétéro-Identité	هوية متغايرة
Identité mixte	هوية مزيج
Exo-identité	هوية من خارج
Configuration	هيئة
Stigmatisation	وصم
Statut	وضع
Positiviste	وضعي
Statutaire	وضعياتي
Positivisme	وضعيّة
Fonctionnalisme	وظيفة
Conscience	وعي
Conscience collective	وعي جمعي

المراجع

Abou, Sélim. *Cultures et droits de l'homme: Leçons prononcées au collège de France, mai 1990*. [Paris]: Hachette, 1992. (Pluriel. Intervention)

———. *L'Identité culturelle: Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. [Paris: Hachette], 1995. (Pluriel; 8735)

———. *L'Identité culturelle: Relations interethniques et problèmes d'acculturation*. Paris: Anthropos, 1981.

Almond, Gabriel and Sidney Verba. *The Civic Culture*. Princeton: Princeton University Press, 1963.

Amselle, Jean-Loup. *Branchements: Anthropologie de l'universalité des cultures*. [Paris]: Flammarion, 2001.

———. *Logiques métisses: Anthropologie de l'identité en Afrique et ailleurs*. Paris: Payot, 1990. (Bibliothèque scientifique payot)

———. *Vers un multiculturalisme français: L'Empire de la coutume*. Paris: Aubier, 1996.

Appadurai, Arjun. *Après le colonialisme: Les Conséquences culturelles de la globalisation = Modernity at Large Cultural Dimensions of Globalization*. Préf. de Marc Abélès; trad. de l'anglais (États-Unis) par Françoise Bouillot. Paris: Payot, 2001.

———. *Modernity at Large: Cultural Dimensions of Globalization*. Minneapolis, Minn.: University of Minnesota Press, 1996. (Public worlds; v. 1)

L'Autre et le semblable: Regards sur l'ethnologie des sociétés contemporaines. Textes de Maurice Agulhon, Gérard Althabe, Marc Augé, Guy Barbichon... [et al.]; rassemblés

et introd. par Martine Segalen. [Paris]: Presses du CNRS, [1988]. (CNRS plus)

Badie, Bertrand. *Culture et politique*. Paris: Economica, 1983. (Collection politique comparée; ISSN 0181-737X)

Balandier, Georges. *Sociologie actuelle de l'Afrique noire; dynamique des changements sociaux en Afrique centrale*. Paris: Presses universitaires de France, 1955. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Bastide, Roger. *Anthropologie appliquée*. Paris: Stock, 1998.

———. *Anthropologie appliquée*. Paris: Payot, 1971. (Petite bibliothèque payot; 183)

———. *Le Prochain et le lointain*. Paris: Editions cujas, 1970. (Genèses; 4)

Benedict, Ruth. *Echantillons de civilisations = Patterns of Culture*. Traduit de l'anglais par Weill Raphael. Paris: Gallimard; Saint-Amand, impr. de bussière, 1950. (Les Essais; 42)

———. *Patterns of Culture*. With a New Foreword by Mary Catherine Bateson; Pref. by Margaret Mead. Boston: Houghton Mifflin, 1934.

Bénéton, Philippe. *Histoire de mots, «culture» et «civilisation»*. Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1975. (Travaux et recherches de science politique; 35)

Berger, Peter Ludwig et Thomas Luckmann. *La Construction sociale de la réalité*. Trad. de l'américain par Pierre Taminiaux; préf. de Michel Maffesoli. Paris: Méridiens-Klincksieck, 1986. (Sociétés; ISSN 0766-1045)

———. *The Social Construction of Reality: A Treatise in the Sociology of Knowledge*. New York: Doubleday, 1966.

Bernoux, Philippe. *Un Travail à soi*. Toulouse: Privat, 1981. (Réflexion faite)

Boas, Franz. *Race, Language and Culture*. Chicago; London: University of Chicago Press, 1988. (Midway Reprint)

———. *Race, Language and Culture*. New York: The Macmillan Company, 1940.

Bourdieu, Pierre. *La Distinction: Critique sociale du jugement*. Paris: Editions de minuit, 1979. (Le Sens commun)

———. *Le Sens pratique*. [Publié par] la maison des siences de l'homme. Paris: Editions de minuit, 1980. (Le Sens commun)

Certeau, Michel de. *Arts de faire.* Paris: Union générale d'éditions, 1980. (10-18; 1363)

———. *La Culture au pluriel.* Paris: Union générale d'éditions, 1974. (10-18; 830)

Civilisation: Le Mot et l'idée. Exposés par Lucien Febvre, Emile [«sic» pour Ernest] Tonnelat, Marcel Mauss, Alfredo Niceforo, Louis Weber Discussions; [avant-propos par Henri Berr]. Paris: La Renaissance du livre, 1930.

Clifford, James. *Malaise dans la culture: L'Ethnographie, la littérature et l'art au XXe siècle = The Predicament of Culture: Twentieth Century Ethnography, Literature and Art.* Trad. de l'américain par Marie-Anne Sichère. Paris: Ecole nationale supérieure des beaux-arts, 1996. (Collection espaces de l'art; ISSN 1168-4429)

———. *The Predicament of Culture: Twentieth-Century Ethnography, Literature, and Art.* Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1988.

Crozier, Michel. *Le Phénomène bureaucratique: Essai sur les tendances bureaucratiques des systèmes d'organisation modernes et sur leurs relations en France avec le système social et culturel.* Paris: Editions du seuil; Tours: Impr. mame, 1963.

Cuche, Denys. *Pérou nègre: Les Descendants d'esclaves africains du Pérou, des grands domaines esclavagistes aux plantations modernes.* Paris: Editions l'harmattan, 1981. (Collection alternatives paysannes; série sociétés et cultures paysannes)

Desjeux, Dominique. *Le Sens de l'autre: Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelle.* Avec la participation de Sophie Taponier. Paris: Ed. l'harmattan, 1994. (Logiques sociales)

———. *Le Sens de l'autre: Stratégies, réseaux et cultures en situation interculturelle.* Avec la participation de Sophie Taponier; collab. de Martine Camacho, Nathalie de Beauregard, Horthense Manoncourt. Paris: Unesco; Dakar: ICA [institut culturel africain], 1991.

Devereux, Georges. *Ethnopsychanalyse complémentariste.* Traduit de l'anglais par Tina Jolas et Henri Gobard. Paris: Flammarion, 1972. (Nouvelle bibliothèque scientifique; ISSN 0768-1011; 60)

Dufoix, Stéphane. *Les Diasporas.* Paris: Presses universitaires de France, 2003. (Que sais-je?; 3683)

Dumont, Louis. *L'Idéologie allemande: France-Allemagne et retour*. [Paris]: Gallimard, 1991. (Bibliothèque des sciences humaines)

Durkheim, Emile. *Les Formes élémentaires de la vie réligieuse, le système totémique en Australie*. 4e édition. Paris: Presses universitaires de France, 1960. (Bibliothèque de philosophie contemporaine)

———. *Les Formes élémentaires de la vie réligieuse: Le Système totémique en Australie*. Avec une carte hors texte. Paris: [s. n.], 1912.

———. *Journal sociologique*. Introd. et notes de Jean Duvignaud. Paris: Presses universitaires de France, 1969. (Bibliothèque de philosophie contemporaine; 1969)

Elias, Norbert. *La Civilisation des mœurs = Über den Prozess der Zivilisation*. [Traduit de la 2e éd. allemande par Pierre Kamnitzer]. Paris: Calmann-Lévy, 1973. (Archives des sciences sociales)

———. *Über den Prozess der Zivilisation; soziogenetische und psychogenetische untersuchungen*. Basel: Haus zum Falken, 1939. 2 vols.

Encyclopaedia Universalis. Paris: Encyclopaedia universalis France, 1968-.
Vol. 1.

Geertz, Clifford. *Ici et là-bas: L'Anthropologue comme auteur = Works and lives: The Anthropologist as Author*. Trad. de l'anglais (USA) par Daniel Lemoine. Paris: Métailié, 1996. (Leçons de choses)

———. *The Interpretation of Cultures; Selected Essays*. New York: Basic Books, [1973].

———. (ed.). *Old Societies and New States; the Quest for Modernity in Asia and Africa*. [New York]: Free Press of Glencoe; London: Collier-Macmillan, [1963].

———. *Works and Lives: The Anthropologist as Author*. Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1988.

Glazer, Nathan and Daniel P. Moynihan (eds.). *Ethnicity: Theory and Experience*. With the Assistance of Corinne Saposs Schelling. Cambridge (Mass.); London: Harvard University Press, 1975.

Goffman, Erving. *Asiles, études sur la condition sociale des*

malades mentaux et autres recluse. Paris: Editions de minuit, 1968.

———. *Asylums; Essays on the Social Situation of Mental Patients and Other Inmates.* Garden City, N.Y.: Anchor Books, 1961. (Anchor: A277)

———. *Interaction Ritual; Essays in Face-to-Face Behavior.* Chicago: Aldine Pub., [1967].

———. *Les Rites d'interaction.* Traduit par Alain Kihm. Paris: Editions de minuit, 1974. (Le Sens commun)

Gurvitch, Georges. *Traité de sociologie.* Paris: Presses universitaires de France, 1958-60. 2 vols. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)

Grignon, Claude et Jean-Claude Passeron. *Le Savant et le populaire: Misérabilisme et populisme en sociologie et en littérature.* [Paris]: Gallimard; Le Seuil, 1989. (Hautes études)

Halbwachs, Maurice. *La Classe ouvrière et les niveaux de vie, recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines.* Paris: Londres; New York; Gordon et Breach, [1970].

———. *La Classe ouvrière et les niveaux de vie, recherches sur la hiérarchie des besoins dans les sociétés industrielles contemporaines.* Paris: F. Alcan, 1913.

[Hall, Edward Twitchell]. *La Dimension cachée = The Hidden Dimension.* Traduit de l'américain par Amélie Petita; postface de Françoise Choay. Paris: Editions du seuil, 1971. (Intuitions; 3)

———. *The Hidden Dimension.* Garden City: N. Y.; Doubleday, 1966.

Hassoun, Jean-Pierre. *Hmong du Laos en France: Changement social, initiatives et adaptations: De l'autre côté du monde.* Préf. de Georges Condominas. Paris: Presses universitaires de France, 1997. (Ethnologies)

Herder, Johann Gottfried. *Abhandlung über den Ursprung der Sprache.* [Berlin: C. F. Voss, 1770].

———. *Traité sur l'origine de la langue = Abhandlung über den Ursprung der Sprache.* Suivi de l'analyse de Mérian et des textes critiques de Hamann. Introduction, traduction et notes de Pierre Pénisson. Paris: Aubier; flammarion, [1977].

Herpin, Nicolas. *Les Sociologues américains et le siècle.* [Paris]:

Presses universitaires de France, 1973. (Collection sup. Le sociologue; 32)

Herskovits, Melville Jean. *Les Bases de l'anthropologie culturelle.* Traduit de l'anglais par François Vaudou. Paris: Payot, 1952.

———. *Man and His Works: The Science of Cultural Anthropology.* New York: A. A. Knopf, 1948.

Hoggart, Richard. *La Culture du pauvre: Etude sur le style de vie des classes populaires en Angleterre = The Uses of Literacy.* Trad. de Françoise et Jean-Claude Garcias et de Jean-Claude Passeron; présentation et index de Jean-Claude Passeron. [Paris]: Editions de minuit, 1970. (Le Sens commun)

———. *The Uses of Literacy: Aspects of Working-Class Life with Special References to Publications and Entertainments.* London: Chatto and Windus, 1957.

Iribarne, Philippe d'. *La Logique de l'honneur: Gestion des entreprises et traditions nationales.* Paris: Ed. du seuil, 1989. (Sociologie)

Jaulin, Robert. *La Paix blanche: Introduction à l'ethnocide.* Paris: Editions du seuil, 1970. (Combats)

Herder, Johann Gottfried von. *Une Autre philosophie de l'histoire.* [Paris: Aubier-Montaigne, 1964].

Kardiner, Abram. *L'Individu dans la société.* Paris: Gallimard, 1969.

———. *The Individual and His Society: The Psychodynamics of Primitive Social Organization.* With a Forew. and Two Ethnological Reports by Ralph Linton. New York: Columbia University Press, 1939.

Kroeber, Alfred Louis. *The Nature of Culture.* [Chicago]: University of Chicago Press, [1952].

Kroeber, Alfred Louis and Clyde Kluckhohn. *Culture; A Critical Review of Concepts and Definitions.* With the Assistance of Wayne Untereiner and Appendices by Alfred G. Meyer. Cambridge, Mass.: The Museum, 1952. (Papers of the Peabody Museum of American Archaeology and Ethnology, Harvard University, v. 47; no. 1)

Kymlicka, Will. *La Citoyenneté multiculturelle: Une Théorie libérale du droit des minorités= Multinational Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights.* Trad. de l'anglais par Patrick Savidan. Paris: Ed. la découverte, 2001. (Textes à

l'appui. Politique et sociétés)
———. *Multicultural Citizenship: A Liberal Theory of Minority Rights*. Oxford: Oxford University Press, 1995.
Lacorne, Denis. *La Crise de l'identité américaine*. [Paris]: Gallimard, 2003. (Collection tel; 324)
———. *La Crise de l'identité américaine: Du Melting-pot au multiculturalisme*. [Paris]: Fayard, 1997.
Laplantine, François et Alexis Nouss. *Le Métissage: Un Exposé pour comprendre, un essai pour réfléchir*. [Paris]: Flammarion, 1997. (Dominos; 145)
———. *Métissages: de Arcimboldo à Zombi*. [Paris]: Pauvert, 2001.
Lévi-Strauss, Claude. *Anthropologie structurale*. Paris: Plon, 1958-
———. *La Pensée sauvage*. Paris: Plon, 1962.
———. *Race et histoire*. Paris: UNESCO, 1952. (La Question raciale devant la science moderne)
———. *Tristes tropiques*. Photogr. par l'auteur. Paris: Plon, 1955. (Terre humaine; 3)
Lévy-Bruhl, Lucien. *La Mentalité primitive*. Paris: Presses universitaires de France, 1960.
———. *La Mentalité primitive*. Paris: F. Alcan, 1922. (Travaux de l'année sociologique. Bibliothèque de philosophie contemporaine)
Le Wita, Béatrix. *Ni Vue ni connue: Approche ethnographique de la culture bourgeoise*. Paris: Ed. de la maison des sciences de l'homme, 1988. (Ethnologie de la France; ISSN 0758-5888; 9)
Linton, Ralph. *The Cultural Background of Personality*. New York; London: D. Appleton-Century Company, Incorporated, [1945]. (The Century Psychology Series)
———. *De L'Homme = The Study of Man*. Traduction et présentation d'Yvette Delsaut. Paris: Editions de minuit, 1968. (Le Sens commun)
———. *Le Fondement culturel de la personnalité = The Cultural Background of Personality*. Traduit par André Lyotard. Préface de Jean C. Filloux. Paris: Dunod, 1959 -.
———. *The Study of Man: An Introduction*. N. Y.: n. pb., 1936.
Malinowski, Bronislaw. *The Dynamics of Culture Change, an Inquiry into Race Relations in Africa*. Edited by Phyllis M. Kaberry. New Haven, Conn., Yale University press, 1945.
———. *Les Dynamiques de l'évolution culturelle: Recherche sur les*

relations raciales en Afrique = The Dynamics of Culture Change, an Inquiry into Race Relations in Africa. Publ. par Phyllis M. Kaberry; trad. de l'anglais par Georgette Rintzler. Paris: Payot, 1970. (Bibliothèque scientifique)

———. *A Scientific Theory of Culture, and Other Essays.* With a Preface by Huntington Cairns. Chapel Hill: The University of North Carolina Press, 1944.

———. *Une Théorie scientifique de la culture et autres essays = A Scientific Theory of Culture and Other Essays.* Traduit de l'anglais par Pierre Clinquart. Paris: F. Maspero, 1968.

Mauss, Marcel. *Oeuvres.* Présentation de Victor Karady. Paris: Les Editions de minuit, 1974-1979. 3 vols. (Le Sens commun)

———. *Sociologie et anthropologie.* Précédé d'une introduction à l'oeuvre de Marcel Mauss par Claude Lévi-Strauss. Paris: Presses universitaires de France, 1950. (Bibliothèque de sociologie contemporaine)
Vol. 2, 1969.

Mead, Margaret. *Moeurs et sexualité en Océanie.* Traduit de l'américain par Georges Chevassus. Paris: Plon, 1963. (Terre humaine)

———. *Sex and Temperament in Three Primitive Societies.* New York: W. Morrow and Company, 1935.

Merton, Robert King. *Eléments de théorie et de méthode sociologique = Social Theory and Social Structure.* Traduits de l'américain et adaptés par Henri Mendras. [2e édition]. Paris: Plon, 1966. (Recherches en sciences humaines; 1)

———. *Social Theory and Social Structure; Toward The Codification of Theory and Research.* Glencoe, Ill.: Free Press, [1950]. Vol. 2.

Morin, Edgar. *L'Esprit du temps: Essai sur la culture de masse.* Paris: B. Grasset, 1962. [(La Galerie)]

Parsons, Talcott. *Eléments pour une sociologie de l'action.* Introduction et traduction de François Bourricaud. Paris: Plon, 1955. (Recherches en sciences humaines; 6)

———. *Essays in Sociological Theory.* Rev. [i.e. 2d] ed. Glencoe, Ill.: Free Press, [1954].

Pinçon, Michel et Monique Pinçon-Charlot. *Dans les beaux quartiers.* Paris: Seuil, 1989. (L'Epreuve des faits)

Poutignat, Philippe et Jocelyne Streiff-Fenart. *Théories de l'ethni-*

cité. Suivi de les groupes ethniques et leurs frontières par Frédérik Barth. Trad. par Jacqueline Bardolph, Philippe Poutignat et Jocelyne Streiff-Fenart. Paris: Presses universitaires de France, 1995. (Le Sociologue)

Psychologie sociale: Textes fondamentaux anglais et américains. Choisis, presentés et traduits par André Lévy. Paris: Dunod, 1977-.

Rabain, Jacqueline. *L'Enfant du lignage: Du Sevrage à la classe d'âge chez les Wolof du Sénégal.* Préface par Edmond Ortigues. Paris: Payot, 1979. (Bibliothèque scientifique)

Raulin, Anne. *L'Ethnique est quotidien: Diasporas, marchés et cultures métropolitaines.* Paris; Montréal (Québec): L'Harmattan, 2000. (Connaissance des hommes)

Renan, Joseph Ernest. *Discours et Conférences.* Paris: [Calmann-Lévy], 1887.

Sainsaulieu, Renaud. *L'Identité au travail: Les Effets culturels de l'organisation.* [Publié par la] fondation nationale des sciences politiques. Paris: Presses de la fondation nationale des sciences politiques, 1977. (Thèse: Lettres: Paris V: 1976)

Sapir, Edward. *Anthropologie.* Traduction de Christian Baudelot et Pierre Clinquart. Introduction, index et notes de Christian Baudelot. Paris: Editions de minuit, 1967-. 2 vols. (Le Sens commun)

———. *Le Langage, introduction à l'étude de la parole = Language, an Introduction to the Study of Speech.* Traduit de l'anglais par Solange-Marie Guillemin]. Paris: Payot, 1967. (Petite bibliothèque payot; 104)

———. *Language, an Introduction to the Study of Speech.* New York: Harcourt, Brace and Company, 1921.

———. *Selected Writings of Edward Sapir in Language, Culture and Personality.* Edited by David G. Mandelbaum. Berkeley, CA.: University of California Press, 1949.

Sayad, Abdelmalek. *Les Usages sociaux de la culture des immigrés.* [Publié par le] centre d'information et d'études sur les migrations méditérranéennes. Paris: CIEMM, 1978.

Schnapper, Dominique. *La Relation à l'autre: Au Coeur de la pensée sociologique.* [Paris]: Gallimard, 1998. (NRF Essays)

Schwartz, Olivier. *Le Monde privé des ouvriers: Hommes et femmes du Nord.* Paris: Presses universitaires de France, 1990.

(Pratiques théoriques; ISSN 0753-6216)

Semprini, Andrea. *Le Multiculturalisme*. Paris: Presses universitaires de France, 1997. (Que sais-je?; 3236)

Simon, Pierre-Jean. *La Bretonnité: Une Ethnicité problématique*. Rennes: Presses universitaires de Rennes; ed. terre de brume, 1999. (Essais)

Une Société fragmentée?: Le Multiculturalisme en débat. Sous la dir. de Michel Wiéviorka, François Dubet, Françoise Gaspard... [et al.]; [publ. par le centre d'analyse et d'intervention sociologiques]. Paris: Ed. de la découverte, 1996. (Cahiers libres. Essais)

Taylor, Charles. *Multiculturalisme: Différence et démocratie = Multiculturalism and the Politics of Recognition*. Trad. de l'américain par Denis-Armand Canal; avec des comment. de Amy Gutmann, Steven C. Rockefeller, Michael Walzer, Susan Wolf. [Paris]: Aubier, 1994.

———. *Multiculturalism and «The Politics of Recognition»: An Essay*. With Commentary by Amy Gutmann, editor... [et al.]. Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1992.

Terrail, Jean-Pierre. *Destins ouvriers: La Fin d'une classe?*. Paris: Presses universitaires de France, 1990. (Sociologie d'aujourd'hui; ISSN 0768-0503)

Tylor, Edward Burnett. *La Civilisation primitive*. Trad. de l'anglais sur la deuxième éd. par Mme Pauline Brunet et Ed. Barbier. Paris: C. Reinwald, 1976-1978. 2 vols.

———. *Primitive Culture: Researches Into the Development of Mythology, Philosophy, Religion, Art, and Custom*. London: J. Murray, 1871. 2 vols.

Van den Berghe, Pierre L. *The Ethnic Phenomenon*. New York: Elsevier, 1981.

Verbunt, Gilles. *La Société interculturelle: Vivre la diversité humaine*. Paris: Ed. du seuil, 2001.

Warnier, Jean-Pierre. *Construire la culture matérielle: L'Homme qui pensait avec ses doigts*. Paris: Presses universitaires de France, 1999. (Sciences sociales et sociétés)

———. *La Mondialisation de la culture*. Nouv. éd. Paris: Ed. la découverte, 2003. (Repères; 260)

Weber, Max. *L'Ethique protestante et l'esprit du capitalisme. 1re partie; suivi d'un autre essai = Die protestantische Ethik und der*

Geist der Kapitalismes. Traduits de l'allemand par Jacques Chavy. Paris: Plon, 1964. (Recherches en sciences humaines; 17)
———. *Die protestantische Ethik und der Geist der Kapitalismes*. n. p.: n. pb., 1905.

Periodicals

Barnett, Homer G. «Culture Processes.» *American Anthropologist*: vol. 42, no. 1, 1940.
Bastide, Roger. «La Causalité externe et la causalité interne dans l'explication sociologique.» *Cahiers internationaux de sociologie:* vol. 21, 1956.
———. «Continuité et discontinuité des sociétés et des cultures afro-américaines.» *Bastidiana*: nos. 13-14, janvier-juin 1996.
———. «Mémoire collective et sociologie du bricolage.» *L'Anneé sociologique:* vol. 21, 1970.
Bourdieu, Pierre. «Entretien avec Alban Bensa: Quand les Canaques prennent la parole.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 56, mars 1985.
———. «L'Identité et la représentation politique: Eléments pour une réflexion critique sur l'idée de région.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 35, 1980.
Bozon, Michel. «Les Recherches récentes sur la culture ouvrière: Une Bibliographie.» *Terrain*: no. 5, octobre 1985.
Clastres, Pierre. «Ethnocide.» *Universalia*: 1974.
Cuche, Denis. «La Fabrication des «Gadzarts»: Esprit de corps et inculturation culturelle chez les ingénieurs des arts et métiers.» *Ethnologie française*: vol. 1, no. 18, 1988.
———. «Un Siècle d'immigration palestinienne au Pérou. La Construction d'une ethnicité spécifique. *Revue européenne des migrations internationales*: vol. 17, no. 3, 2001.
Dumont, Louis. «L'Individu et les cultures, ou comment l'idéologie se modifie par sadiffusion même.» *Communications*: no. 43, mars 1986.
Durkheim, Emile. «Note sur la notion de civilisation.» *L'Année sociologique*: vol. XII, 1913.
Durkheim, Emile et Marcel Mauss. «De Quelques formes primitives de la classification: Contribution à l'étude des représentations collectives. «*Année sociologique*: vol. VI, 1903.

Faguer, Jean-Pierre. «Les Effets d'une éducation totale, un collège jésuite, 1960.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: nos. 86-87, mars 1991.

Gallissot, René. «Sous l'identité, le procès d'identification.» *L'Homme et la societé*: no. 83, nouvelle série, 1987.

Giraud, Michel. «Mythes et stratégies de la double identité.» *L'Homme et la société*: no. 83, nouvelle série, 1987.

Grignon, Claude et Christiane. «Styles d'alimentation et goûts populaires.» *Revue française de sociologie*: vol. 21, no. 4, octobre-décembre 1980.

Kroeber, Alfred Louis. «The Superorganic.» *American Anthropologist*: vol. 19, no. 2, 1917.

Lévi-Strauss, Claude. «Culture et nature. La Condition humaine à la lumière de l'anthropologie.» Commentaire: no. 15, 1981.

———. «Les Discontinuités culturelles et le developpement économique et social.» *Social Science Information*: vol. 2, no. 2, 1963.

———. «Race et culture.» *Revue internationale des sciences sociales*: vol. 23, no. 4, 1971.

Liu, Michel. «Technologie, organisation du travail et comportements des salariés.» *Revue française de sociologie*: vol. XXII, 1981.

Mauss, Marcel. «Les Techniques du corps.» *Journal de psychologie*: vol. XXXII, nos. 3-4, 15 mars - 15 avril 1936.

Merllié, Dominique. «Le Cas Lévy-Bruhl.» *Revue philosophique*: vol. CXIV, no. 4, octobre-décembre 1989.

———. «Regards sur Lucien-Lévy-Bruhl: Le Jeu des malentendus.» *Regards sociologiques* (Université Strasbourg II): no. 5, 1993.

Redfield, R., R. Linton and M. J. Herskovits. «Memorandum on the Study of Acculturation.» *American Anthropologist*: vol. 38, no. 1, 1936.

Rocha Trindade, Maria Beatriz. «Structure sociale et familiale d'origine dans l'émigration au Portugal.» *Ethnologie française*: vol. 7, no. 3, 1977.

Saint-Martin, Monique de. «Une «bonne éducation»: Notre dame des oiseaux à Sèvre.» *Ethnologie française*: vol. 20, no. 1, 1990.

Sayad, Abdelmalak. «Les Trois âges de l'émigration algérienne en

France.» *Actes de la recherche en sciences sociales*: no. 15, juin 1977.

Schnapper, Dominique. «Centralisme et fédéralisme culturels: Les Emigrés italiens en France et aux États-Unis.» *Annales ESC* (*annales: économies sociétés civilisations*): no. 5, septembre-octobre 1974.

Simon, Pierre-Jean. «Ethnisme et racisme ou l'école de 1492.» *Cahiers internationaux de sociologie*: vol. XLVIII, janvier-juin 1970.

———. «Ethnocentrisme.» *Pluriel recherches*: no. 1, 1993.

Conferences

Anais do XXXI Congresso internacional de americanistas, São Paulo, 23 a 28 de agôsto de 1954. Organizados e publicados por Herbert Baldus. Nendeln: Kraus reprint, 1976. 2 vols. vol. 1, 1955.

Discours sur le métissage, identités métisses: Enquête d'Ariel: [Actes du colloque bilingue, New York University, 4-5 avril 1997]. Sous la dir. de Sylvie Kandé. Paris; Montréal (Québec): L'Harmattan, 1999.

Les Etrangers dans la ville: Le Regard des sciences sociales: Communications présentées au colloque international de Rennes, 14-15-16 décembre 1988. [Organisé par le CERIEM, centre d'étude et de recherche sur les relations inter-ethniques et les minorités de l'université de Haute Bretagne, Rennes 2 et le centre de coopération inter-universitaire franco-québécoise]; sous la dir. de Ida Simon-Barouh et Pierre-Jean Simon. Paris: L'Harmattan, 1990.

Paradoxes du métissage: [Actes du 123e congrès national des sociétés historiques et scientifiques, Antilles-Guyane, 1998]. [Organisé par le comité des travaux historiques et scientifiques]; textes réunis et publ. par Jean-Luc Bonniol. Paris: Ed. du CTHS, comité des travaux historiques et scientifiques, 2001.

Roger Bastide ou Le «réjouissement de l'abîme»: Echos du colloque tenu à Cerisy-la-Salle du 7 au 14 septembre 1992. [Centre culturel international de Cerisy-la-Salle]; publ. sous la dir. de Philippe Laburthe-Tolra; [photogr. de Pierre Verger]. Paris: Ed. l'harmattan, 1994.

Les Travailleurs étrangers en Europe occidentale: Actes du colloque organisé par la commission nationale pour les études et les recherches interethniques, Paris-Sorbonne, du 5 au 7 juin 1974. Sous la direction de Philippe J. Bernard. Paris; La Haye: Mouton, 1976. (Publications de l'institut d'études et de recherches interethniques et interculturelles; 6)

Writing Culture: The Poetics and Politics of Ethnography: A School of American Research Advanced Seminar. Edited by James Clifford and George E. Marcus. Berkeley: University of California Press, 1986.

Thesis

Lalou, Claire. «Histoire et mémoire des juifs de Laghouat: 110 ans de vie juive à Laghouat, 1852-1962.» (Mémoire de DEA, Paris, 1988).

Renault, Karine. «Travailleurs africains en milieu rural.» (Mémoire de maitrise de sociologie; sous la direction de Denys Cuche, université de Rennes 2, 1992).

الفهرس

المنظمة العربية للترجمة
ARAB ORGANIZATION FOR TRANSLATION
ORGANISATION ARABE POUR LA TRADUCTION

آخر ما صدر عن

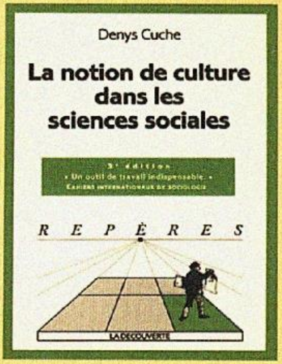
المنظمة العربية للترجمة

بيروت ـ لبنان

توزيع مركز دراسات الوحدة العربيّة

ثورة لم تنتهِ	تأليف : مايكل ديرتوزوس ترجمة : مصطفى إبراهيم فهمي
الردّ بالكتابة	تأليف : بيل أشكروفت وغاريث غريفيث وهيلين تيفن ترجمة : شهرت العالم
فنومينولوجيا الروح	تأليف : هيغل ترجمة : ناجي العونلّي
مقالات في الفردانية	تأليف : لويس دومون ترجمة : بدر الدين عرودكي
مقالة في الميتافيزيقا	تأليف : لايبنتز ترجمة : الطاهر بن قيزة
في سبيل منطق للمعنى	تأليف : روبير مارتان ترجمة : الطيب البكوش وصالح الماجري
عصر الثورة	تأليف : إريك هوبزباوم ترجمة : فايز الصُيّاغ
الله والإنسان في القرآن	تأليف : توشيهيكو إيزوتسو ترجمة : هلال محمد الجهاد

مفهوم الثقافة
في العلوم الاجتماعية



- أصول المعرفة العلمية
- ثقافة علمية معاصرة
- فلسفة
- علوم إنسانية واجتماعية
- تقنيات وعلوم تطبيقية
- آداب وفنون
- لسانيات ومعاجم

في هذا الكتاب عرضٌ مختصرٌ، واضحٌ ودقيق، لمسارات مفهوم الثقافة واستعمالاته في العلوم الاجتماعية. وهو لا يتوجّه إلى الطلاب وإلى شباب الباحثين فحسب وإنما إلى كلّ المهتمّين بأسئلة الثقافة، كما طرحتها العلوم الاجتماعية المختلفة. وإذا اعتبرنا ما عليه مفهوم الثقافة من تَسيّبٍ في التعريف والاستعمال، عربيّاً، تبيّنت الحاجة إليه أكثر...

هذا الكتاب «يعرض حصيلةً نقدية وكاملةً للموضوع. إنه يقوم بتحاليل كثيرة الدّقة ويقدّم أجوبةً متينةً تدلّ على تمكّنٍ قويّ من مجاله المعرفي. كل ذلك بإيقاعٍ لا يختلّ. إنه يمثل وسيلة عمل لا غنىً عنها [....] بالنسبة لعالم الاجتماع وللمؤرخ وللفيلسوف ولعالم النفس».

Cahiers internationaux de sociologie

- **دنيس كوش**: أستاذ الاثنولوجيا في جامعة السربون وباحث في مخبر «اللغة والموسيقى والمجتمع» التابع للمركز الوطني للبحث العلمي ـ باريس.
- **منير السعيداني**: أستاذ علم الاجتماع بكلية الآداب والعلوم الانسانية بصفاقس ـ تونس.

المنظمة العربية للترجمة

ISBN 9953-0-0827-2

الثمن: 8 دولارات
أو ما يعادلها